تلخيص المحصل خطيب زاده
سلطاني ١٤٠

تلخيص المحصل لنصر الدين الطوسي

٢١٧٩

آفندم خرقه كيسانى
حقنده كى ابيات
بونلر حقنده در

٢٨





٣١٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود اليه على وجوب
وجوده وافاضته اياه متصفا بما امكن من الكمال على كمال قدرته وجوده واتقان ذلك الموجود في
ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته
وارادته واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا على وحدانيته وبراءته عن العلل والنقصان بحسب الامكان
على نفي الكثرة عن ذاته وصفته والصلوة على نبيه المبعوث للهداية المنقذ لمتابعيه عن الغواية
وعلى آله الطاهرين وعترته المهديين واصحابه المهتدين سلام الله عليهم اجمعين وبعد فان
اساس العلوم الدينية علم اصول الدين الذي يحوم مسائله حول اليقين ولا يتم بدونه الخوض
في سائرها كاصول الفقه وفروعه فان الشارع في جميعها محتاج الى تقدم شروعه
حتى لا يكون الخائض فيها وان كان متقنا لاصولها كبان على غير اساس واذا سئل
عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة او قياس وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل
الحق بالتحقيق وزلت الاقدام عن سواء الطريق بحيث لا يوجد راغب في العلم ولا
خاطب للتفضيل وصارت الطباع كانها مجبولة على الجهل والرذيلة اللهم الا بقية يرمون فيما
يرمونه رمية رام في ليلة ظلماء ويخبطون فيما يخوضون خبط عشواء ولم يبق في
الكتب التي يتداولونها من علم الاصول عين ولا اثر ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين
ولا اثر سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه وبيانه غير موصل الى دعواه
وهم يحسبون انه في ذلك العلم كاف وعن امراض الجهل والتقليد شاف والحق ان فيه
من الغث والسمين ما لا يحصى والمعتمد عليه في اصابة اليقين بطائل لا يحظى بل يجعل
طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل الى السراب ويصير المتحير في الطرق المختلفة
آيسا عن الظفر بالصواب رأيت ان اكشف القناع عن وجوه ابكار مخدراته
وابين الخلل في مكامن مشتبهاته وادل على غثه وسمينه وابين ما يجب ان يبحث
عنه في شكه ويقينه وان كان قد اجتهد قوم في ايضاحه وشرحه وقوم في نقض
قواعده وجرحه ولم يجر اكثرهم على قاعدة الانصاف ولم يخل بيانهم عن
الميل والاعتساف واسمي الكتاب بتلخيص المحصل واتحف به بعد ان تم وتحصل عالي
مجلس المولى المعظم الصاحب الاعظم العالم العادل المنصف الكامل علاء الحق والدين
بهاء الاسلام والمسلمين ملك الوزراء في العالمين صاحب ديوان الممالك دستور الشرق والغرب
ابن الصاحب السعيد بهاء الدولة والدين محمد اعز الله انصاره وضاعف اقتداره

اذ هو في هذا العصر بحمد الله معتنٍ بالامور الدينية لا غير موفق في احياء معالم كل خير منفرد
في اقتناء الكمالات الحسنية مستخصص بفنون الخيرات الاخروية فان لاحظه بعين الرضا
فذلك هو المبتغى والى الله الرجعى والعاقبة لمن اهتدى ولاشرع فيما انا بصدده واورد
عباراته اولا ثم اشتغل بحل عقده **قال** بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتعالي
بجلال احديته عن مشابهة الاعراض والجواهر المتقدس بعلو صمديته عن مناسبة
الاوهام والخواطر المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الاحداق والنواظر المستغني بكمال
قدرته عن معاضدة الاشباه والنظائر الذي لا يعزب عن علمه شيء من مستودعات السرائر
ومكنونات الضمائر العظيم الذي عرفت في مطالعة انوار كبريائه انظار الاوائل والاواخر
والصلوة على محمد المبعوث الى الاصاغر والاكابر والشفيع المشفع في الصغائر و
الكبائر وعلى آله واصحابه وسلم تسليما اما بعد فقد التمس مني جمع من افاضل العلماء
واماثل الحكماء ان اصنف لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على احكام الاصول والقواعد
دون التفاريع والزوائد فصنفت لهم هذا المختصر وسألت الله تعالى ان يعصمني من الغواية
في الرواية ويسعدني بالاعانة على الابانة انه خير موفق ومعين علم الكلام مرتب على
اربعة اركان الركن الاول في المقدمات وهي ثلاث المقدمة الاولى في العلوم
الاولية اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبرها من حيث هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا
بالاثبات وهو التصور او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق **اقول**
خالف المصنف سائر الحكماء في التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم كما ان التصور ادراك
لا مع الحكم وعندهم ان التصديق هو الحكم وحده من غير ان يدخل التصور في مفهومه
دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساذج لانهم قسموا المعاني الى نفس الادراك
والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله
كذلك كالهيئات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا القسمين
الاولين بالعلم وضمير هو في لفظ المصنف في قوله وهو التصديق يرجع الى المصدر كما
هو في لفظه وهو التصور ولا يجوز ان يرجع الى مصدر نحكم في قوله او نحكم عليها فان
ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده **قال** [illegible] التصورات
وعندي ان شيئا منها غير مكتسب لوجهين **اقول** هذه الصيغة توهم جزئية الحكم
ومراده كلية مثل ما يقتضي دخول حرف السلب على النكرة **قال** الاول ان
المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحال طلبه لان ما لا شعور به البتة لا يصير

وان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قلت هو مشعور به من
وجه دون وجه قلت فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به والاول لا يمكن طلبه
لحصوله والثاني لا يمكن لكونه غير مشعور به مطلقا **اقول** هذا الكلام مغالطة
صريحة فان المطلوب ليس هو احد الوجهين المتغايرين بل هو الشيء الذي له وجهان وذلك
الشيء ليس مشعورا به مطلقا وليس غير مشعور به مطلقا بل هو قسم ثالث وسيصرح هو
ايضا بذلك في تقسيم المحدثات في مسألة في ان المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه
ومجهول من وجه عند قوله الوجهان يجمعهما شيء ثالث ولم يتم هنا حجة على امتناع طلب ما
يكون من هذا القبيل انما تبين امتناع القسمين الاولين فقط **قال** الثاني ان
تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها او بما هو داخل فيها او بما هو خارج عنها او بما يتركب منه
من الاخيرين اما تعريفها بنفسها فمحال لان المعرف معلوم قبل المعرف فلو عرفنا الشيء
بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال واما تعريفها بالامور الداخلة فيها فمحال
لان تعريفها اما ان يكون بمجموع تلك الامور وهو باطل لانها نفس ذلك المجموع فتعريفها
بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال **اقول** قوله ان مجموع اجزاء الماهية
هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها
متقدم على شيء متاخر عنها يمتنع ان يكون نفس المتاخر ويجوز ان يصير عند الاجتماع
ماهية هي المتاخرة فيتحصل معرفتها [illegible] كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب
التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل
العلم به **قال** او ببعض اجزائها وهو محال لان تعريف الماهية المركبة
لا يمكن الا بواسطة تعريف اجزائها **اقول** لو قال تعريف الماهية المركبة لا [illegible]
الا بواسطة معرفة اجزائها لكان اصوب اذ من الجائز ان يكون الاجزاء غير محتاجة
الى التعريف **قال** ولو كان جزء من الماهية معرفا لجميع اجزاء الماهية
فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو محال **اقول** هذا دعوى غير صحيح لم
يتم عليه حجة فان من الجائز ان يكون الاجزاء كلها او بعضها معرفا للماهية ولا يلزم
منه ان يكون معرفا لجميع اجزاء الماهية حتى لنفسه فانا بينا ان الماهية مغايرة لاجزائها
كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية ونفس اجزائها كلها **قال**
وليس لسائر الاجزاء وذلك يقتضي كون الشيء معرفا لما كان خارجا عنه وذلك هو القسم الثالث
وهو محال لان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد واذا كان كذلك
فالوصف

فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف ماهية الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هو
الموصوف به دون كل ما عداه لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى
تصور كل ما عداه وذلك محال اما الاول فلانه يلزم منه الدور واما الثاني فلانه
يقتضي تقدم تصور جميع الماهيات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل **اقول**
تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصور ماهية الموصوف لا على العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال
الذي ذكره واما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه فيقتضي كون
الوصف اما مساويا للموصوف واما اخص منه والاول كالضاحك للانسان والثاني
كالكاتب له وعلى التقديرين يكون الوصف ملزوما والموصوف لازما والملزوم ان كان
بحيث ينتقل العقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم فيحصل التعريف والا يكون العلم
باللزوم شرطا في الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتعريف في الاول يكون مطردا منعكسا
وفي الثاني مطردا غير منعكس والذي ذكر من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة
على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وان جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد
قال واما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلانه يعلم مما تقدم من الاقسام
اقول هذا الكلام يقتضي وجوب كون كل واحد من اجزاء المعرف
معرفا وامتناع ان يكون للمجموع اثر غير ما يكون لكل واحد من اجزائه وبطلانه ظاهر
قال لا يقال فنحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح كما هو كذلك
لانا نقول انا نعرف تفسير لفظة الروح ونعلم يقينا حصوله في كل ذي روح
ونجد العقلاء يبحثون عن ماهيته ثم سيذكر هو بنفسه وليس ما نطلب منه
احد التصورين اللذين ذكرهما وكذلك كثير من الاشياء نعلم تفسير لفظها ونحس
بوجوده او نعلم وجوده قطعا ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على
اكثر من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها **قال** تنبيه ظهر
ان الانسان لا يمكنه ان يتصور الا ما ادركه بحسه او وجده من فطرة النفس
كالالم واللذة او من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة او ما يركبه
العقل او الخيال من هذه الاقسام واما ما عداه فلا يتصور البتة والاستقراء
يحققه **اقول** ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت او انسان يطير

وما تركبه العقل كالحيوان الناطق او الموجود الواحد وما يدركه معا كالسواد الواحد
والجزئي ان الكلية والحدود وما يدركه العقل واعترض ههنا بتصور المركب الذي يدركه
العقل ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله ههنا مناقض لمذهبه في
التصورات ثم ان اكثر الاجناس العالية مما لا يدرك كالجنس ولا بالوجدان ولا بالبديهة
ولا بالتركيب العقلي فانها بسائط في العقل وقد تتصور بالرسوم وبالتخليل ما يتصور
من انواعها اليها **قال** فرع القائلون بان التصور قد يكون مكتسبا
اتفقوا على انه ليس كله كذلك والا لزم الدور او التسلسل فلا بد من تصورات غنية عن
الاكتساب ثم لزم الضابط ان كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب
اما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون واتفقوا على انه
لا يمكن ان يكون الكاسب نفس المكتسب **اقول** قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق
غير مكتسب فهو غير مكتسب انما يصح على مذهبه من ان التصديق عبارة عن التصورات مع عندهم
الحكم ولا يصح على قول من يقول انه هو الحكم وحده فان كثيرا من التصديقات البديهية
اعني الاحكام الجزئية عن التصورات يتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل
عدد اما اول او مركب **قال** بل ان كان مجموع اجزائه فهو الحد التام او بعض
اجزائه المساوية له فهو الحد الناقص او الامر الخارجي وحده فهو الرسم الناقص او
تركب من الداخل والخارج فهو الرسم التام **اقول** المشهور عند الحكماء ان الرسم
التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذي يميزه عن بعض
ما عداه واصطلاحه هذا بخلاف ذلك **قال** تذنيبات الاول البسيط
الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرف
ويعرف به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به والبسيط الذي
يتركب عنه غيره لا يعرف ويعرف به والمراد من هذه التقسيمات التعريفات
التحديدية **اقول** يورد في امثلتها واجب الوجود والحيوان والانسان والجوهر
قال الثاني يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف
الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة او بمراتب **اقول** قيل
مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الزوج بانه ما ليس بفرد وهذا التحقيق تعريف
بما هو اخفى او تعريف دوري لان الاعدام تعرف بالملكات وههنا تفسير الفرد
انه ليس

انه ليس بمنقسم بعددين متساويين ومعناه انه ليس بزوج فليس هذا التعريف
بما هو مثله والمثال المطابق تعريف الاب بمن له ابن والوارد في مثال
التعريف بالاخفى تعريف النار بانه اسطقس شبيه بالنفس وفي تعريف
الشيء بنفسه تعريف الانسان بانه حيوان بشري وبما لا يعرف الا به بمرتبة تعريف
الكيفية بما به يقع المشابهة وقد يعرف المشابهة بانه اتفاق في الكيفية وفيما لا يعرف
الا به بمراتب تعريف الاثنين بانه زوج اول فان الزوج يعرف بانه منقسم بمتساويين
والمتساويين بانهما شيئان يلحقهما نوع واحد اخير من الكميات ولا بد من
ان يوخذ الاثنينية في حد الشيئين **قال** الثالث يجب تقديم الاعم
على الاخص لان الاعم اعرف فيقدم الاعرف **اقول** الاولوية لا الوجوب
الوجوب ولا يناقشه فدليله غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة
لا غير لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم يحصله الاخص الذي هو الفصل
ومن تقديم الاخص على الاعم يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا
على جميع الاجزاء اما في غير الحد التام فتقديم الاعرف اولى وليس بواجب
قال القول في التصديقات وهي ليست باسرها بديهية وهو ظاهر
ولا نظرية والا لدار او تسلسل وهما محالان بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن
الاكتساب وما هو الا الحسيات كالعلم بان الشمس مضيئة والنار حارة او
الوجدانيات كعلم كل احد بجوعه وشبعه وهي قليلة النفع لانها غير مشتركة او
البديهيات كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وفي هذا الموقف صار اهل
العلم فرقا اربعة الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون
الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط زعم افلاطون وارسطاطاليس
٥ وبطليموس وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات **اقول**
الحس ادراك بالة فقط والحكم بان الشيء من مدركات الحس او بغير الحس على وجه
يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق
على وجه لا يمكن ان يزول وليس من شان الحس التاليف الحكمي لانه ادراك جزئي
فلا شيء من الاحكام بمحسوسة اصلا فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف
من حيث انه محسوس بكونه يقينيا او غير يقيني او حقا او باطلا او صوابا او
غلطا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن

المحسوس حكم غير ماخوذ من الحس وحينئذ يوصف بهذه الاوصاف من حيث كونه حكما
وتعالى الحكم حسي يقيني او غير يقيني واذ تقرر هذا ثبت ان المحسوسات في قوله
ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط فانها لا
يمكن ان تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملكة الا انها ليست يقينية بمعنى السلب
كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا ثبت المحسوسات في هذا الكلام معا رضه
باعتبار كونها مطابقة او غير مطابقة او صوابا او غلطا فادعاء ان الجماعة
المذكورة من الحكماء زعموا ان المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء
ذكروا ان مبادي اليقينيات هي الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات
والحدسيات وسموها بالقضايا الواجب قبولها وذكروا ان مبادي المجربات
والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات تكتسبها
الصبيان باستعداد تحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كبير
الجماعة بان من فقد حسا فقد علما وان اصول اكثر العلم الطبيعي كالعلم بالسماء
والعالم والعلم بالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام النبات والحيوان
ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المبنية عليها عند بطلميوس وعلم التجارب
الطبية عند جالينوس ماخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم جر
الاثقال والحيل الرياضية كلها مبني على الاحساس واحكام المحسوسات فاذن
جل ادلتهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادي جميع العلوم فكيف ساغ
للمصنف ان يدعي عليهم بانهم قالوا ان المحسوسات لا تكون يقينية بل انهم بينوا احكام
العقل في المحسوسات انها تكون يقينية وانها تكون غير يقينية فان الصواب والخطا
انما يعرضان للاحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث محسوسات ولو كانت
الاحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها
ولما جعل لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعة
سوفسطيقا والمناظر وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول النظر والبحث لا يمكن
تمهيدها الا بعد حصول العلم او الاتفاق في مقدمات هي المبادي او حصول
اعتراف بوضع مقدمات هي كالمبادي ولو لم تكن المبادي الاول معلومة او
موضوعة لم يكن بطريق شيء ولا تحت غير شيء فان النظر والبحث يقتضيان التادي
من اصل

من اصل حاصل الى فرع مستحصل واذا لم يكن الاصل حاصلا امتنع التادي من الشي الى
شي ولهذا لم يمكننا البحث مع منكري المحسوسات والاوليات اصلا ومن يتكلم معهم
بقصد ارشادهم وتنبيههم او تحصيل اعتراف منهم بنوع من الحيل الى ان يحصل
لهم استعداد ان ينظروا في شيء واستحقاق ان يباحثوا في شيء فان الشكوك التي اخترعها
هذا الفاضل على لسان قوم مفروض يعبر عنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب اصلا لانما
يجاب من شك او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن حقائق
مواضع الغلط بذكر اسباب الغلط واحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطا بعد ذلك
الى صحيح العقل المرتاض برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات
المضلة ونرجع الى ما كنا فيه قال واحتجوا عليه بان حكم الحس اما ان
يعتبر في الجزئيات او الكليات اما في الجزئيات فغير مقبول لان حكمه في معرض الغلط
فقد ظهر لنا من ان الحس لا حكم اقول قبوله لا يحتج حكمه لم يكن كذلك واذا كان
واذا كان كذلك لم يكن حكم الحس حكم العقل على
لا في الجزئيات ولا في الكليات الا ان يكون المراد من حكم الحس احكام
المحسوسات واذا كان كذلك كان الصواب والغلط انما يعرضان للعقل بادراكه
وايضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض الغلط لكان حكم العقل ايضا كذلك
قال بيانه الاول من خمسة اوجه احدها ان البصر قد يدرك الصغير
كبيرا كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما يرى العنبة في الماء كالاجاص
وكما اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين فانا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا
كالاشياء البعيدة اقول قد مر ان هذه الشكوك اذا صدرت عمن لا يعترف
بالمحسوسات والاوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن ان يجاب عنها اما اذا صدرت
عمن يثق باحكام العقل فينبغي ان يجاب بما ينبهه على اسباب الغلط اما ان البصر
قد يدرك الصغير كبيرا فعليه كلام وهو ان البصر اذا ادرك الشي صغيرا لم يدركه بعينه
كبيرا ولا بالعكس واما كون المدرك في اي الشيئين واحدا لا يمكن ان يكون هو البصر
لان الحاكم بالحكم الا عند ادراكه في اي الشيئين هو العقل بتوسط الخيال وهذا
الغلط انما توهمه العقل لا البصر وذلك ان العقل حكم على الشي المرتسم في الخيال
بالصغر اذا البصر احس به كذلك ثم وجد البصر احس به كبيرا فتوهم ان البصر
غلط في ابصاره ولم يغلط هو على ما نبينه ههنا وبيان ذلك ان الابصار يكون
اما بانطباع شبح المبصر في البصر واما بوقوع شعاع من البصر على المبصر
والاخير هو الاحق والا ينبغي ان لا يلتفت الى قول من يبطل

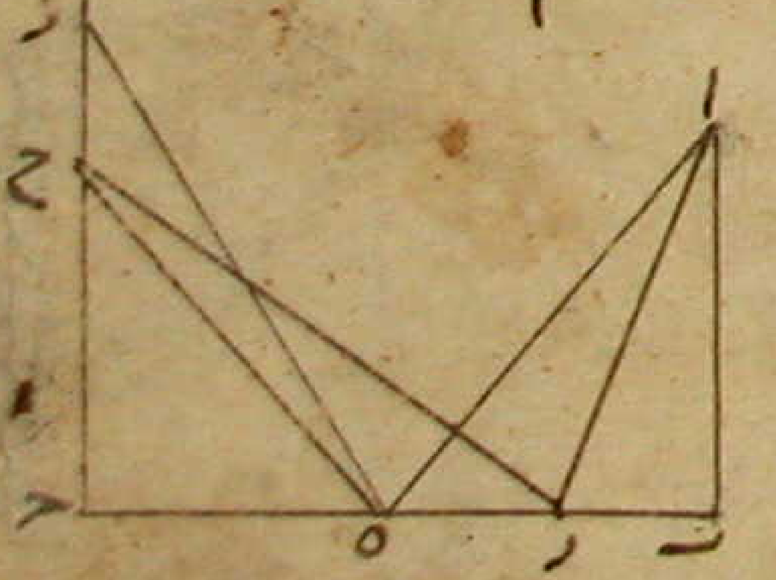
القول بالشعاع بان الشعاع لو كان جسما لزم منه تداخل الاجسام وان كان عرضا لزم منه
القول بانتقال العرض من محل الى محل الغير لان شعاع النيرات كالشمس والقمر والنار
موجود ولعينا فلا بد لنا من هذا الحالين هناك ندفع به بعينه ما اوردناه من الاشكال على
الشعاع البصري ثم ان الشعاع ممتد من ذي الشعاع الى قابل الشعاع من غير
تخلل خلاء خال عن الشعاع ولذا كان باجتماع شعاعين من ماخذ واحد من ذلك
الممتد في بعض اجزائه امتداده بل على هيئة مخروط مصمت مملو جوفه راسه عند
ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف وينعكس منه اذا كان صقيلا
الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع الممتد والسطح الصقيل
ونسميه بزاوية الشعاع وينفذ في القابل الشفاف ذي السطح الصقيل وينعكس
عن سطحه وينعطف في تخنه الى جانب ذي الشعاع لكنهما معا والانعكاس من الانعطاف
يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشعاع قد تبين جميع هذا في مواضعه
والشعاع البصري في اكثر الحيوانات يحتاج الى امداد من جنسه اعني الى شعاع
من الاجسام ذوي الاشعة ويستعان في تخييل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم
خطوط تخرج في سطح المخروط الشعاعي وتكون الابعاد بزاوية تحدث من تلك
الخطوط عند راس المخروط فكلما كان المبصر اقرب الى البصر تكون تلك الزاوية
اوسع فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه تكون تلك الزاوية اضيق فيراه
البصر اصغر الى ان يدق ذلك الخطوط وتصير عند الحس لتوهم انطباق بعضها
على بعض كخط واحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يراه اصلا
هذا على راي القائلين بالشعاع واما القائلون بالانطباع فيقولون ان الزاوية
التي تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه
والبصر يدرك المرئي بتلك الزاوية ولنعد الى القول بالشعاع ونقول اذا تقرر
هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلمة اذا كانت قريبة من الرائي ينفذ الشعاع
في الظلمة الرقيقة الى الهواء المضيء لمجاورة النار فيرى البصر ما حولها
لكونه من نورها ومتميزا منها فيراها على ما تقتضيه زاوية الابصار واذا كانت
بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة فلم ير ما حولها من الهواء المضيء
بنورها دورا ما وحدها بزاوية اصغر فيراها اصغر كما في سائر المرئيات و
اذا لم يكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم
ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلم يميز النار عن الهواء المضيء بل ادركهما معا جملة
واحدة فيراها البصر بزاوية اوسع من الزاوية التي تحدث من المحاذاة وحدها
واما

واما السبب في رؤية العنبة في الماء كالاجاصة فلان العين ترى في الماء بالامتداد
الشعاعي النافذ والمنعطف معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء
واما اذا صارت بعيدة فصار الشعاعان متمايزين فيراها بالنافذ وبالمنعطف
في موضعين متباينين في حالة واحدة واما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه
من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التي يحيط اضلاعها بالخاتم عند العين
وادراك الاشياء البعيدة صغيرا لكون لتضييق تلك الزاوية كما مر قال
وقد يدرك الواحد اثنين كما اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نرى
قمرين وكما في حق الاحول اقول النور البصري ممتد من الدماغ في
عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يفترقان وينفصل
كل واحدة منهما بواحدة من العينين فاذا كانتا مستقيمتين يبصر الشيء بهما شيئا
واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احدهما عن الاستقامة صارت هي ذاته احديهما
منحرفة عن محاذاة الاخرى وصار المبصر من احدهما غير المبصر من الاخرى واذا
ابصرنا شيئا ولهذا حسبه المبصر شيئين كوقوع نور بصر عليه من محاذاتين
مختلفتين وحكم العقل بالغلط وكذا الحكم اذا خالف الوسطى والسبابة
من الاصابع في وضعهما واحتسا معا شيئا ولهذا لحقه مثل توهم انهما احستا
بجسمين والاحوال العظمى فقلما يرى الشيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب
بل انما يقع ذلك للاحول الذي يقصد الحول تكلفا قال وكما اذا نظرنا
الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا وعلى السماء قمرا اقول
هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري الى قمر السماء وبانعكاسه من سطح الماء اليه
فانه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس قال
وقد نرى الاشياء الكثيرة واحدة كالرحى اذا خرج من مركزها الى المحيط
خطوط كثيرة متفاوتة بالوان مختلفة واذا استدارت بسرعة رأينا كلها
لونا واحدا كانه ممتزج من كل تلك الالوان اقول كل ما ادركه الحس يتادى
الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر لونا وانتقل بسرعة الى لون غيره
كان اثر اللون الاول في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني فكان الرائي
يدركهما معا ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس ان تميز احدهما من الثاني فيدركهما ممتزجين
وان كان الادراك بالتتابع وايضا ان زالت الالوان عن محاذاة البصر وارتسمت
في الحس المشترك على توالي الادراك الحسي بتراخي بعض عن بعض ادرك النفس في
الحس المشترك لونا ممتزجا من جميعها قال وقد نرى المعدوم موجودا

كالسراج والاشياء التي يريها صاحب الشعبذة وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم
والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة **اقول** السراب المرئي ليس بموجود ما
مطلقا انما هو شيء يتراءى للبصر بسبب تموج شعاع ينعكس من ارض سبخة او لما
كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يريها خفيف
اليد والمشعبذ انما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تمييز
النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما
بسبب اقامة البدل مقام الشيء المبدل عنه بسرعة على ما يقف عليه من يعرف تلك الاعمال
ورؤية القطرة النازلة كخط مستقيم والشعلة الجوالة كدائرة انما يكون لاتصال ما
يدركه البصر في موضع تحرك اليه المتحرك بما قد ادركه الحس المشترك من كونه في مواضع
اخر قبله ولم يثبت فيه هيئته فيقدر كل النفس جميع ما في الالتين ويحسبه شيئا واحدا
متصلا **قال** ونرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب
السفينة فانه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة المتحركة ساكنة **اقول**
الحركة ليست بمرئية والبصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذ لشيء ما بعد ان ادركه
في موضع اخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك
الشيء واذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الادراكين فيحسبه النفس
ساكنا اما راكب السفينة فلما لم يدرك لبدنه انتقالا من موضع الى موضع حسبه
ساكنا واذا تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تخيل سكونه في نفسه حسب
الشط متحركا لكون ذلك التبدل شبيها بالتبدل الاول **قال** وقد
يرى المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى الكوكب
متحركا اليها لو شاهد فيها تحته وان كان الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة
وقد يرى القمر كالسائر الى الغيم وان كان سائرا الى خلاف تلك الجهة اذا
كان الغيم سائرا اليه **اقول** لكن السائر الى جهة ينتقل من آ الى
ب والقمر بالقياس اليه مثل ه والغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لرقته
مثل ز ح فاذا كان السائر عند آ كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر
كخط ا ز ه واذا انتقل الى ب صار شعاعه
كخط ب ح ه فيتخيل ان القمر تحرك من ز الى ح
في جهة حركته اذ رآه اولا محاذيا لنقطة ز
من الغيم ثم منتقلا منها الى ح واما القمر



واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما تقرر ايضا لكن الناظر ساكنا
عند نقطة آ رأى القمر وهو ه محاذيا لنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة
ه د وصلت نقطة ح الى حيث كان في الاول نقطة ز رأى القمر منتقلا من محاذاة
نقطة ز الى محاذاة نقطة ح فيتخيل ان القمر تحرك من ز الى ح وهو خلاف جهة
حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لان انتقاله في المحاذاة بالقياس الى السماء لا يتغير
في هيئته لتشابه اجزاء السماء واجزاء الغيم في الحس واذا كان الغيم مثل ح ه
منقط والناظر عند آ رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر ز ح ثم تحرك الغيم
الى ان وصل مبداه وهو نقطة ح الى الموضع الذي كان فيه ز رأى القمر وهو ه
محاذيا لنقطة ح فيتخيل ان القمر تحرك من ز الى ح فسار الى جهة الغيم وهو خلاف
جهة حركة الغيم **قال** وقد نرى المستقيم منتكسا كالاشجار التي على
اطراف الانهار **اقول** اذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء الى الاشجار
ولا محالة يكون زاويتا الشعاع والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع الى
راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى
ان يتصل في عدة الشجر نقطا على عكسه فليكن الرائي آ وسطح الماء ب د و
الشجر القائم على ذلك السطح ز ح ولينعكس الشعاع النافذ من آ الى نقطة
ه منها الى راس الشجر وهو نقطة ز بحيث يكون زاويتا ا ه ب ز ه د متساويتين
اقول لا يمكن ان ينعكس من نقطة تلي جهة ب من ه شعاع الى جزء اسفل
من راس الشجر كنقطة ح والا فلينعكس من نقطة ر وليكن الشعاع النافذ
من آ الى ر منعكسا عنه الى ح وحينئذ يجب ان يكون زاوية ا ر ب الخارجة
عن مثلث ا ر ه اعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر د
وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية ز ه د فزاوية ح ر د اعظم من زاوية ز ه د ولكن
اعظم كثيرا من زاوية ح ه د الداخلة في مثلث
ح د ه اعظم من خارجها هذا خلف محال ولا يمكن
ان ينعكس من ه شعاع الى جزء اسفل من راس
الشجر كنقطة ح والا كانت زاوية ا ه ب مساوية
لكل واحدة من زاويتي ز ه د ح ه د العظمى
والصغرى هذا خلف فاذن لا بد ان ينعكس الى كل نقطة يميل من الراس الى اسفل
من نقطة يكون من ه الى د اميل حتى يتصل الى ما على القاعدة ولما كانت



النفس المدرك الانعكاس فانها متعوّدة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة
بحسب والشعاع المنعكس نافذا في الماء والانكون في نفس الامر نافذا فان الماء بالانكون
عميقا بقدر طول الشجر او يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع اصلا وحينئذ يحسب ان راس
الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد من اصله وباقي اجزائه على الترتيب فيراه كانه
منتكس تحت سطح الماء وهذه المسايل وان كانت متعلقة بالهندسة اوردناها تتميما
الكلام المنجر اليها **قال** واذا نظرنا الى المرآة رأينا الوجه طويلا او عريضا او معوجا
بحسب اختلاف شكل المرآة وكل ذلك يدل على غلط الحس **اقول** المرآة الطويلة
المستقيمة في الطول والمنحنية في العرض كما اذا كانت اسطوانة مستديرة اذا نظر اليها
بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا طوله بقدر طول الوجه
قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضي مما هو اقل عرضا مما لو كان مستقيما وذلك لان
الطول ينعكس من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحن واذا نظر اليها بحيث
يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الامر بالعكس فيرى الوجه عريضا عرضه
بقدر عرض الوجه وطوله اقل من طوله واذا نظر اليه بحيث كان طولها موربا في محاذاة
الوجه يرى الوجه معوجا واذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من
موضعين او اكثر الى موضع واحد اي الناظر فيها لنفسه وجهين او
اكثر او راسين او اكثر ومن بعضها يرى وجهه منتكسا وكذلك في الاختلافات
المتنوعة التي يشتمل على اكثرها كتب المرايا ويحتال لها فتتخذ المرايا على حسب
ما يقصدونه فقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط في بديهة الادراك النفساني من المحسوسات
المتادية الينا لا غلط الحس **قال** وثانيها ان الحس قد يحس
بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك لان الحس لا يفرق بين الشيء ومثله فلذلك يحصل
الالتباس بين الشيء ومثله فتنفذ يرتوا الى الامثال يظن الحس وجودا واحدا مستمرا
ولذلك فان الالوان غير باقية عند اهل السنة بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان
البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر فاذا العقل لذلك العقل ايضا ان يعالج الاجسام
لا تبقى بل الله يجددها حالا فحالا لكنها لما كانت متماثلة منسوبة اليه يظنها الحس شيئا
واحدا ثبت ان الحس بالبقاء غير مقبول **اقول** الحكم بالبقاء هو الحكم
بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا الحكم
لا يصح من الحس فانه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما
فاذن الحكم بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يغلط اذا غفل المستدل عن
الشيئين المتشابهين ولم يعقل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاحالة

٨
فاحالة هذا الغلط على العقل ليس بصواب واما حكم الاشاعرة بان الالوان غير باقية فشيء
لزمهم بحسب اصولهم المتسلمة عندهم وهي ان الاعدام لا يمكن ان يكون فعلا لفاعل وان الموجود
الباقي حال بقائه مستغن عن المؤثر وان المؤثر الا ابداعا لا واذا شاهدوا الاعراض يبدو ثم
وجودها التزموا القول بتجددها حالا بعد حال والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على
محل الضد الآخر المقتضي لافنائه لم يقولوا بذلك والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقائه
محتاجا الى المؤثر لم يحتاجوا الى ارتكاب ذلك والنظام من المعتزلة جعل الاجسام ايضا
غير باقية لمثل ذلك ومن احكام غير متعلقة بالحس **قال** وثالثها ان النائم
يرى في النوم شيئا ويجزم بثبوته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا فاذا جاز
ذلك فلم لا يجوز هاهنا ان يكون حالة ثالثة يظهر لنا فيه كذب ما رأيناه في اليقظة **اقول**
النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ الآن المستيقظ لما كان واثقا على الاحكام
اليقظة حكم بان ما هو مرئيه واقع حق والآخر غير واقع وغير حق والنائم
لما غفل عن الاحساس حسب ان ما لواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بغلط حسي
بل هو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء وبين مثاله حال الذهول عن الشيء
ورابعها ان صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها
ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها وهذا يدل على انه يجوز ان يعرض للانسان حالة لاجلها
يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا **اقول** حكم صاحب البرسام حكم
النائم فانه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الاحساس يحكم لنفسه بمثل ما يحكم به النائم
وفي جميع هذه الاحوال لم يعرض للانسان حالة لاجلها يرى ما ليس بموجود موجودا
فانه لم يرد ذلك بل ادرك بخياله شيئا غفل معه عن الاحساس وظهر ان الحس لم يدرك
ما ليس بموجود في حال من الاحوال اصلا **قال** واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون
الامر كذلك فيما نشاهد حال الصحة فان قلت الموجب لتلك الحالة هو المرض وعند الصحة
لا يوجد قلت انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع الا
بحصر اسباب ذلك التخييل الكاذب ثم بيان انتفائها ثم بيان ان المسبب لا يجوز حصوله
ولا بقاؤه عند انتفاء الاسباب لكن كل واحد من هذه المقدمات مما لا يمكن اثباته الا بالنظر
الدقيق لو امكن فلزم ان لا يجوز الجزم بوجود شيء من المحسوسات الا بعد العلم بتلك
الادلة وذلك مما يدل على ان مجرد حكم الحس غير مقبول **اقول** لم يثبت ان الاحساس
بشيء غير واقع في موضع اصلا واما تجويز الغلط فيما شاهد حال الصحة فلتجويزنا
فيما يدرك النائم والمريض فيتعالى بإياه العقل الصحيح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات
بدليل بل نقول العقل الصحيح يقتضيه وهذه الاجوبة انما نوردها لبيان ان اسباب
الغلط الذهني بعد ان حكم العقل يكون ذلك غلطا في الذهن

لا الاثبات صحة ما ندركه بالحواس كما قدمنا بيانه واما قوله انتفاء السبب الواحد لا
يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل
لكان للامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل
فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما نشاهده
الا لحجة مندفع عند بديهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان
امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وعلى ذلك انما نثبت بالنظر الادق والجليل
قال وخامسها انا نرى الثلج في غاية البياض ثم اذا بالغنا في النظر اليه رايناه
مركبا من اجزاء جمدية صغار وكل واحد من تلك الاجزاء شفاف خال عن اللون فالثلج في نفسه
غير ملون مع انا نراه ملونا بلون البياض وليس لاحد ان يقول ان ذلك انما كان
لانعكاس الشعاع عن بعض سطوح تلك الاجزاء الجمدية الى بعض لانا نقول هذا لا يقدح
في غرضنا لان الذي ذكرته ليس الا بيان العلة التي لاجلها نرى الثلج ابيض مع انه في
نفسه ليس بابيض ونحن ما سعينا الا لهذا القدر وايضا فالزجاج المدقوق نرى
ابيض مع ان كل واحد من اجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية
لان تلك الاجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال وايضا نرى موضع الشق
من الزجاج الثخين الشفاف ابيض مع انه ليس هناك الا الهواء المختلف في ذلك الشق
والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلمنا انا نرى الشيء ملونا مع انه في نفسه
غير ملون اقول قد تبين عند المحققين ان البياض انما يتكون
بتعاكس الضوء بين سطوح اجسام مشففة والجمد والزجاج مشفان والاشفاف انما
كان لها ضوء ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يمكن تعاكس ضوء فيهما اما اذا انكسرا
وحدث لها سطوح تعاكس الضوء من بعضها الى بعض فيحدث البياض فان لم يكن معها
ما يوجب التزاق بعضها ببعض دخل في كل واحد من اجزائها شفافا خاليا عن
اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض
واذا عرض معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض صار جسما واحدا ابيض كما في
بياض البيض المسلوق فانه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيها قابل ضوء
كما في الماء وبعد السلق تعاكس الضوء من ذي الضوء الى قابله فيحدث البياض
والماء اذا كان مايعا ذا سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه
تعاكس لها اذا تزبد او تجمد لجمع الاجزاء فيه فحدث البياض وفي بياض
البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتزاق والتماسك فصار جسما
واحدا ابيض ولم يمكن امتياز بعض اجزائه من البعض فلا يبين للمتامل فيه
شفافية الجزء الواحد كما في الثلج والزجاج فظهر من ذلك ان ما نراه ملونا فهو

فهو في نفسه ملون لان اللون ليس الا العرض الموصوف بتلك الصفة ولم يجب من ذلك ان كل
ما لا يكون حسنا ملونا يمتنع ان يكون اجزاؤه ملونة قال فثبت بهذه الوجوه
ان حكم الحس قد يكون باطلا وقد يكون حقا واذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه
اذ لا شبهة لكونه متهما بل لا بد من حاكم اخر فوقه ليميز خطاه عن صوابه وعلى هذا التقدير
لا يكون الحس هو الحاكم الاول وهو المطلوب اقول قد ظهر ان الحس ليس
له حكم في شيء من المواضع فبطل القول بان حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير
معتمد عليه قال واما الكليات فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا
يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء فاما وصف الاعظمية فهو غير مدرك بالحس وبتقدير
ان يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو ان هذا الكل اعظم من هذا الجزء فاما
ان كل كل فهو اعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ولو ادرك كل ما في الوجود من الكليات
والاجزاء لان قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط
بل كل ما لو وجد في الخارج لصدق عليه انه فرد من افراد تلك الماهية وذلك مما لا يمكن
وقوعه في الاحساس فثبت ان الحس لا معونة له على اعطاء الكليات البتة
اقول قد عد في المحسوسات في صدر الباب العلم بان الشمس مضيئة وان النار
حارة من غير تقييد لها بما يجعل الحكم شخصيا وحكم هاهنا بان الحس لا يقوى على
اعطاء الكليات البتة وذلك يقتضي ان لا يكون ما عده في المحسوسات حسيا
وقد قال هاهنا ان الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء فاقتضى لزومه ان يكون
الحكم بكون النار حارة وبكون الكل اعظم من الجزء متساويا في كونهما غير
ولا مبادي محسوسة وهذا خبط ظاهر قال الحجة الثالثة الذين
يعتبرون فقد قدحوا بالحسيات وقد قدحوا في البديهيات قالوا ان المعقولات فرع
المحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد فقد علما والكلي والفرع في الاصل اقوى
من الفرع اقول اذا كان الاحساس شرط حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك ان
يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس
باقوى من الكمال قال ثم الذي يدل على ضعف البديهيات خمس حجج
الحجة الاولى وهو ان اجلى البديهيات العلم بان الشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون ثم ان هذه القضية ليست بيقينية فاذا لم يكن اقوى الاوليات
يقينيا فما ظنك باضعفها بيان الاول انا اذا بنينا الحوض على البديهيات
يذكرون لها اشياء اربعة احدها النفي والاثبات ثانيها الجمع والارتفاع

وثانيها ان الكل اعظم من الجزء وثالثها ان الاشيا المساوية لشي واحد متساوية ورابعها
ان الجسم الواحد في الان الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا بعض الثلثة الاخيرة
متفرعا على الاول اقول لو كانت الثلثة الاخيرة متفرعة على الاول لكان تنظيره
غير بديهية لكنهم عددها في البديهيات لكنهم عدوها في البديهيات فعلمنا ان اعتمادهم
في الحكم بصحتها على بداهة العقل لا على مقدمة اخرى قال واما قولنا ان الكل
اعظم من الجزء فانه لو لم يكن الكل زايدا على الجزء لكان وجود الجزء الاخر وعدمه
بمثابة واحدة فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الاخر كونه موجودا معدوما معا
اقول هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا نعني
بكون الكل اعظم من الجزء الا هذا فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة
على المطلوب قال واما قولنا الاشيا المساوية لشي واحد متساوية فلانه
انه لو لم يكن الالف المحكوم عليه بانه يساوي السواد سوادا لكان المحال ومن
انه المحكوم عليه بانه يساوي ما ليس بسواد يجب ان لا يكون سوادا فلو كان الالف
مساويا للامرين لزم ان يكون الالف في نفسه سوادا وان لا يكون سوادا فيجتمع
النفي والاثبات اقول هذا بيان ان الشي المساوي للمختلفين مخالف لنفسه
وهو غير ما ادعى بيانه فان اراد به البيان ما تخلف فليس قولنا المساوي
للمختلفين مخالف لنفسه باوضح من قولنا المساوي لشي بعينه متساويان
حتى يتبين هذا بذاك قال واما قولنا الجسم الواحد في الان الواحد
لا يكون في مكانين فلانه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين
متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الاخر عن
عدمه فيصدق عليه انه موجود معدوم معا اقول عدم الامتياز لا يكون هو
الاتحاد فان المثلين من كل جهة لا يتمايزان ومع ذلك لا يكونان واحدا وكان من
الصواب ان يقول لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ تكون
وجود احد المثلين وعدمه واحدا والحق ان الحكم المذكور غير محتاج الى هذا البيان
قال لا يقال كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا وان لم
يخطر بباله تلك الحجة الدقيقة التي ذكرناها لانا نقول لا نسلم ان حكم العقلا
بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرناها ولذلك يقولون لو لم يكن الكل
اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاخر اثر البتة ولو كان الشي الواحد مساويا
للمختلفين لكان مخالفا لنفسه وهذا اشارة الى ما ذكرناه بل هذا يمكنهم التعبير
عن تلك الحجة على الوجه الذي لخصناه ولكن معناها متقرر في عقولهم والاعبرة

ولا عبرة بالعبارة اقول الكل هو جزءان والجزء هو احدهما ولا يحتاج
في ان الشي مع غيره اكثر منه وحده الى ان يعرف ان لاحد الجزئين اثرا ام لا
والحكم بان كون الشي مساويا للمختلفين يقتضي المخالفة لنفسه سابق لكون الشيئين
متساويين لشي واحد متساويين ليس بادنى من ان يكون هذا الثاني بيانا
للاول فان الحجة ينبغي ان يكون ابين من الدعوى وليس ههنا لاحد الحكمين
فضيلة في كونه ابين من الاخر ودعوى ان كل من تصور هذه القضايا تصور
هذه الحجة وان لم يقتدر على تلخيصها في العبارة غير مسلم قال
فقد لاح ان اجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
اقول لا شك في انه اجلى من غيره ولذلك سماه الحكماء باول الاوايل يعني في
الوضوح وكونه اوضح يدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره الى الوضوح
اليه قال وانما قلنا انه غير يقيني لوجوه احدها ان هذا
التصديق موقوف على تصور اصل العدم والناس قد تحيروا فيه لان المتصور
لا بد وان يتميز عن غيره والمتميز عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في
نفسه فهو ثابت في نفسه وكل متصور ثابت فما ليس بثابت فغير متصور
فالمعدوم غير متصور واذا كان كذلك كان التصديق مستندا على هذا التصور
وكان هذا التصور ممتنعا كان ذلك التصديق ممتنعا اقول النفي
هو رفع الاثبات ورفع الاثبات الخارجي اثبات ذهني منسوب الى الذهن
لا اثبات خارجي وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا
في نفسه وثابتا في الذهن لا ينافي كون ما هو منسوب اليه لا ثابتا في
الخارج والحكم بان ما ليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقا باطل لانه
متصور من حيث انه ليس بثابت في الخارج غير متصور الا من حيث هذا الوصف
وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذه الحيثية لا على ما نسب اليه
هذا الوصف ولذلك لم يكن ممتنعا قال لا يقال المعدوم المتصور له ثبوت في
الذهن ولان قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بانه غير متصور
والحكم على الشي يستدعي كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن المعدوم متصورا
لامتنع الحكم عليه بانه غير متصور لانا نجيب عن الاول بان الثابت في
الذهن احد اقسام مطلق الثابت والكلام وقع في تصور مقابل مطلق الثابت
وذلك المقابل يستحيل ان يكون ثابتا بوجه ما والا لكان داخلا تحت مطلق الثابت

ورفع الاثبات انما يكون بعين النفي

وحينئذ لا يكون قسيما له بل قسما منه وعن الثاني ان ما ذكرنا ليس جوابا عن دليلنا
على ان المعدوم غير متصور بل هو اقامة دليل ابتداء على ان المعدوم متصور
وذلك يقتضي معارضة دليلين فاطعين في مسئلة واحدة وهو احد الدلائل
القادحة في البديهيات **اقول** رفع الثبوت الشامل للخارجي و
الذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو
ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف
الموضوعين ولا امتناع من ان يكون شيء قسيما لشيء باعتبار وقسما منه باعتبار
مثلا اذا اطلقنا الموجود اما ثابت في الذهن واما غير ثابت في الذهن فاللاوجود
قسيم للوجود ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن فافهم فهذا الحل
الشك من غير تعارض دليلين **قال** ورابعها لو سلمنا امكان تصور
العدم لكن قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان يستدعي امتياز
العدم عن الوجود وانه يستدعي ان يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود
لكن ذلك محال لان كل هوية يشير العقل اليها فالعقل يمكنه رفعها والا لم يكن
له مقابل فيلزم ان لا يكون للعدم مقابل فيلزم نفي الوجود وهو محال فثبت
ان ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع
خاص فيكون داخلا تحت العدم المطلق فيكون قسيم العدم قسما منه
هو الخلف **اقول** الحكم بان الامتياز يستدعي ان يكون الممتازين
هويتان غير مسلم فان الهوية واللاهوية ممتازان وليس للاهوية هوية
ولو فرضنا لها هوية كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسيم الهوية وباعتبار
ما فرض له هذا الاعتبار قسيما للهوية وكذلك القول في رفع العدم ولا
يلزم الخلف **قال** وخامسها لو سلمنا الامتياز لكن الاثبات و
النفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه كقولنا السواد
اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون وقد يكون المراد منهما ثبوت شيء لشيء
او عدمه عنه كقولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون اما الاول فمن
العلوم بالضرورة ان قولنا السواد اما ان يكون موجودا او معدوما لا يمكن
التصديق به الا بعد تصور قولنا السواد موجود فاما ان يكون كونه سوادا
هو نفس كونه موجودا او مغايرا له **اقول** لكان سوادا هو عين
الكائن موجودا او السواد مغاير للوجود وذلك لان بينهما تناسبا ولهذا يقال
ان انه سواد وما انه موجود فالقول عليه فيهما انه واحد والقول بانهما
متغايران وآخر

وآخر التشبيه الى كون احدهما هو نفس الآخر او مغايرا له ليست بحاصر
وتجوز قسم ثالث وهو ان يكونا متحدين من جهة ومتغايرين من جهة
قال فان كان الاول كان قولنا السواد موجود
لغوا جاريا مجرى قولنا السواد سواد والموجود موجود ومعلوم انه ليس
كذلك لان هذا الاخير هذر والاول مفيد وان كان الثاني فهو باطل من
وجهين الاول انه اذا كان الموجود مغايرا للسواد فالسواد في نفسه
ليس بموجود ولا بمعدوم ولا عاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد باعتبار
الواحد موجودا مرتين واذا كان كذلك كان الموجود مما ليس بموجود
لكن الموجود صفة موصوفة والاثبات المتوسط بين الموجود والمعدوم
والنتيجة انكرتم فحينئذ يكون الصفة الموصوفة حالة في محل معدوم و
ذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات
غير موصوفة وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام وهو عين السفسطة
اقول لا يلزم من كون المغايرين تمام احدهما الآخر فانا اذا
قلنا الحيوان جسم لا يلزم منه تمام الجسم بالحيوان وايضا لا يلزم من كون
الموجود قائما بالسواد لون السواد في نفسه معدوما واذا كان
السواد في نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يتجه البحث ولم يكن الشيء
الواحد موجودا مرتين وليس الوجود صفة موصوفة فان ذلك يستلزم
ثبوت الوجود للوجود ويتسلسل ولا يمتنع من سلب صفة الوجود عن
الوجود ثبوت العدم له او ثبوت الواسطة فان ذلك انما يلزم لو لاحظ
معنى الوجود او العدم او سلبهما مع مفهوم الوجود وحين بلا لاحظ نفس
الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الالوان
والحركات في محل غير موجود فان كون الوجود حالا في محل غير موجود
يقتضي كون اللون والحركة حالين في محل غير ملون ولا متحرك و
ظاهر ان جميع ما قاله في هذا الموضع خبط لا يليق ايراده بامثاله
قال الثاني اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى كون
السواد غير مسمى قولنا موجود فاذا قلنا السواد موجود كان ذلك
حكما بوصل الاسمين وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود
هو ان مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد منه ان السواد موصوف
بالموجودية

الموصوفة

قلت حينئذ ينتقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى السواد
هو مسمى الموصوفية بالوجود حينئذ يكون قولنا السواد موصوف بالوجود
جاريا مجرى قولنا السواد سواد واما ان يكون مغايرا لها فالحكم على
السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد
من كون السواد موصوفا بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية وحينئذ
نعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية فاما ان يتسلسل وهو محال او
ينتهي دفع الموصوفية وحينئذ بطل قولنا السواد موجود على تقدير
كون الماهية غير الموجودية اقول لو كان السواد والوجود
متغايرين مطلقا للزم التحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك وليس
المراد ايضا ان مسمى السواد مسمى الوجود ولا ان السواد موصوف
بالموجودية وموصوف بتلك الموصوفية حتى يعود اما التكرار او وحدة
الاثنين بل المراد ان الشيء الذي يقال له انه سواد هو بعينه الذي يقال
له انه موجود وذلك هو القسم الخارج من تقسيم الذهن اوردها قال
اما قولنا السواد معدوم فان قلنا وجود السواد عين كونه سوادا كان
قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود ومعلوم انه متناقض اقول ليس كذلك اذ عند من
يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان السواد
ليس بسواد او الموجود ليس بموجود بل المراد عنده من هذا القول نفي
السواد لا اثبات نفيه له فلا يلزمه تناقض قال
قلنا وجوده زائد عليه توجه الاشكال من ثلثة اوجه احدها انه
ان سلب الوجود عن ماهية السواد مثلا لا يمكن ما لم يتميز السواد عن
غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ما له تعين في نفسه
فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه الا اذا كان ثابتا
في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا خلف
فان قلت الذي يسلب عنه الوجود موجود في
الذهن قلت فاذا كان موجودا في الذهن استحال
سلب مطلق الوجود عنه لان الوجود في

في الذهن اخص من مطلق الوجود فالموجود في الذهن يصدق عليه
انه موجود فلا يصدق عليه حينئذ انه ليس بموجود وكلامنا الآن
فيما يقابل مطلق الموجود لا فيما يقابل موجودا خاصا اقول انها
انما تستقيم الدلالة لو سلم ان المعدوم ليس بشيء على امتناع خلو الماهية
عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظهر انه
ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم مفهوم محصل
واذا ان لم يكن لقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان يكون
معدوما مفهوم محصل واذا كان كذلك امتنع التصديق به
فضلا عن كون ذلك التصديق بديهيا اقول فلا نم
ان الماهية من غير اعتبار شيء معها لا يكون موجودة ولا معدومة
ولا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة
هذا على الوجه الاول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضي كون
الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها فان
التميز صفة غير الماهية وكذلك التعين والثبوت والمسلوب عنه
هو نفس الماهية لا الماهية مع تعينها واقترانها لا يكون حصول الوجود
لها شرطا في سلب الوجود عنه والذي يقال ان المسلوب عنه الوجود
موجود في الذهن فلا يراد به انه مسلوب عنه الوجود عند كونه
موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة مغايرة له [illegible]
المسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه
الصفة او غيرها وان كان بحيث لا ينفك عنها هذه الصفة او غيرها
وهذا على الوجه الثاني واما امتناع خلو الماهية عن الوجود
فلا نسلم في اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وجوديها وتلك
الماهية اذا اخذت لا مع شيء لا امتناع يمكن ان يلحقها العدم
انما يستحيل الحكم عليها بالعدم اذا اخذت بشرط لاحقها المقتضية
لوجودها فظهر ان لقولنا السواد موجود والسواد معدوم مفهوم
محصل والقضية الكلية صادقة بديهية قال اما الثاني

وهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون فيقول الظاهر
انه لا يمكن التصديق به الا بعد تصور قولنا الجسم اسود الجسم ليس باسود
فنقول اذا قلنا الجسم اسود فهو محال من وجهين احدهما انه على تقدير كونه
لا شيء على ما تقدم تعريفه وهو باطل الثاني ان موصوفية الجسم بالسواد
اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والاول محال لانه نقيض اللاموصوفية
التي هي وصف سلبي ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن ان يكون امرا
عدميا **اقول** اما قوله اذا قلنا الجسم اسود حكمنا بوجود الاشياء
فقد مر الكلام فيه واما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب ان يكون وجودية
لان نقيضها وهو اللاموصوفية سلبي ونقيض السلب ايجاب فليس بمستقيم
لانا اذا قلنا اللاموصوفية سلبية يلزم منه ان يكون الايجابية موصوفية
بطريق عكس النقيض وذلك لان سلب الاعم يكون اخص من سلب الاخص
والحكم بان الموصوفية ايجابية عكس ما لزم من تلك القضية وهذا
الغلط من باب ايهام العكس ثم لئن سلمنا ان الموصوفية ايجابية
لا يقتضي كونها وجودية فان العدمي قد يكون ايجابيا كما في المعدولة
وهذا غلط اي غلطا **قال** ومحال ان يكون امرا ثبوتيا لانه على
هذا التقدير اما ان يكون نفس وجود الجسم والسواد واما ان يكون
مغايرا لهما والاول محال لانه ليس من تعقل وجود الجسم ووجود
السواد تعقل كون الجسم موصوفا بالسواد والثاني ايضا محال
لان موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية
الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت ان موصوفية الجسم
بغير معقولة **اقول** ان كانت الموصوفية زائدة على
الجسم والسواد لم لا يجب ان يكون تلك الزائدة صفة للجسم
وان كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم
التسلسل لان هذه الاوصاف امور اعتبارية تحدث بحسب
الاعتبار وتنقطع بانقطاع الاعتبار **قال** فان قلت
الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج قلت الذهن ان طابق الخارج
عاد الاشكال والا فلا عبرة به ولان موصوفية الشيء بالشيء نسبة
بينهما والنسبة بين الشيئين يستحيل ان يكون حاصلة في غيرهما
واذا

(في الهامش: يلزمه التسلسل)

١٣

واذا كان كذلك كان الحكم من هذه المنفصلة هو الجزء السلبي ابدا لا الثبوتي وهو
باطل عندنا **اقول** مطابقة الذهن للخارج انما يكون شرطا في
الحكم على الامور الخارجية باشياء خارجية اما في المعقولات
وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليست بشرط والنسب
والاضافات امور لا يكون لها وجود الا في العقل واعتباره فا
لامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان يعقل منها تلك النسب
والاضافات اي يكون بحيث اذا تعقلها عاقل حصل في عقله تلك
النسب او الاضافة **قال** الاعتراض الرابع على قولنا
الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون سلمنا تصور هذه القضية باجزائها
لكن لا نسلم عدم الواسطة وبيانه من وجهين احدهما ان مسمى
الامتناع اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما
لا جائز ان يكون موجودا والا لكان الموصوف به موجودا لاستحالة قيام
الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممتنعا
بل اما واجبا واما ممكنا ولا جائز ان يكون معدوما لانه نقيض اللاامتناع
الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون اللاامتناع عدميا فلا يكون الامتناع
عدميا **اقول** الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه كما في
غيره من الاعتبارات واللاامتناع اذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك
الحمل كليا فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ولا
يلزم من كون اللاامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الانسان
وجودي وبعض اللاانسان ايضا وجودي واللاممكن بالامكان العام
عدمي وبعض الممكنات عدمي وهذه غلط للمصنف داخلة يستعملها
كثيرا في كلامه **قال** ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسها
متميزة عن سائر الماهيات ولولا ذلك لاستحال اشارة العقل اليها
واذا كان كذلك استحال ان يكون نفيا محضا فان قلت لم ثبوته
في الذهن قلت هذا باطل لان الممتنع ممتنع لذاته سواء كان هناك عقل
او لم يكن ولان الفرض العقلي ان كان مطابقا فهو المطلوب والا كان
كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود ولان الذي في الذهن
ان كان موجودا استحال اتصافه بالامتناع لان الموجود لا يكون ممتنع
الوجود وان لم يكن موجودا لم يكن الامتناع القائم به موجودا

(في الهامش: ... المنفصلة ... اما ان يكون اسود واما ان لا يكون ... الجسم ... اسود [illegible])

لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فثبت ان مسمى الامتناع ليس بموجود ولا
معدوم وذلك هو الواسطة اقول الامتناع لانه نسبة معقولة بين
متصوَّر ووجوده الخارجي في التصور فليس نفيا محضا ولا شيئا ثابتا
في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لولا العقل وليس
الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون جهلا لو لم يطابق الخارج في
المطابق للوجه هو عدم ذلك المتصوَّر في الخارج عدما ضروريا
لذات ذلك المتصوَّر فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع
انما هو صفة ثابتة في العقل لمتصوَّر ذهني مقيس الى الوجود الخارجي
ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة قال وثانيها ان مسمى الحدوث
وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود والا
لكان حيث صدق مسمى العدم او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من
العدم الى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك فنقول الآن الذي
يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود اما ان
تكون الماهية في ذلك الآن موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة
فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود انه يخرج من العدم الى الوجود
فيكون ذلك الشأن تحصيل الموجود بخروج الى الوجود فيكون الشيء
موجودا مرتين وهو محال وان كانت معدومة فهو محال من وجهين
الاول ان مسمى الحدوث صفة موجودة والا ثبتت الواسطة في الصفة
الموجودة تستحيل قيامها بالمعدوم الثاني انها متى كانت معدومة
كان العدم الاصلي باقيا ومتى كان العدم الاصلي باقيا لم يكن التعبير
من العدم حاصلا فثبت ان الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا
معدومة اقول الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود
اما في زمان العدم فلا ماهية الا في التصور العقلي كما تعود في شأن
الامتناع وكذلك شأن الحدوث فان مفهوم الحدوث على ما تفسر
معنى يحصل فيه ثلاثة اشياء الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل
في مفهومه العدم والنسبة الى الموجود في الخارج فالحدوث معنى معقول
هو صفة تحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المترتب عليه في العقل
والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وصفته

فلا يكون موجودا في الخارج بل انما يكون موجودا في العقل فلا يلزم من ذلك
واسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان يكون الماهية في الخارج
غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج
هو وجودها الخارجي فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض
لا يقال الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف
بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الآن موجود في العقل
فقط فاذن هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك فيلزم منه واسطة بين
السكون والحركة المتنافيين لانا نقول وجود الحركة لا يمكن ان يكون الا
في زمان وكذلك وجود السكون والآن فيهما ليس شيء من شأنه ان يوجد
الا جميع ما فيه بمعنى واسطة بينهما لكنا الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك
بين زمان الحركة وزمان السكون لا يكون من شأنه ان يوجد فيه حركة
او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة
والسكون يكون الجسم موصوفا بها في ذلك الآن وهذا بخلاف الماهية
فيه لان الماهية في الآن الذي لا يكون موصوفا بالوجود المحض لا يكون ثابتة
فان ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط قال وله تقرير آخر
وهو ان الماهية اذا انتقلت من العدم الى الوجود فحال الانتقال لا بد ان
لا يكون معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة فهي بعد لم تاخذ في
الانتقال بل هي باقية بعد كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل
المنتقل اليه وحين حصول المنتقل اليه بتمامه لا يبقى الانتقال بل ينقطع
فظهر انه حال حصول الانتقال لا بد وان يكون متوسطا بين المنتقل
عنه والمنتقل اليه فوجب ان يكون خارجا عن حد العدم الصرف غير
واصل الى حد الوجود الصرف اقول الاخذ في الانتقال والانقطاع
الانتقال لا يعقل الا اذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج
كالحركة اما اذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك اخذ وانقطاع
والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعقل الا اذا كان موجودا بين
وهنا لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال اصلا والمتوسط
لا ثبوت صفة له الا اذا كان اصل الثبوت له فاذن لا متوسط بين العدم
والوجود

قال فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا الشيء اما
ان يكون واما ان لا يكون واذا كان اقوى البديهيات كذلك فاظنك بما هو اضعف
منه الاشكالات لا يشكل غير الاذهان التي تعودت التقليد ولم
تألف النظر في الحقائق والناظر المتميز لا يشكك في انها غلطات ومغالطات قال
المحجة الثانية لمنكري البديهيات انا نجد العقل جازما بامور لكنه يجزمه
بالاوليات مع ان الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل
بيان الاول من وجوه احدها انا اذا ابصرنا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا
في الحال وشاهدنا زيدا مرة ثانية جزمنا بان زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو
الذي شاهدناه اولا وهذا الجزم غير جائز لاحتمال ان الله تعالى اعدم الزيد الاول
في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله هذا على مذهب المسلمين
اما على مذهب الفلاسفة فلعله حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع من التصرف
في هيولى عالم الكون والفساد وهو وان كان بعيدا لكنه جائز عندهم وعلى هذا
التقدير يكون الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الاول اقول
العقل جازم بلا تردد ان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال
المذكور لكن ذلك الجزم بنظر الالهيين والمسلمون لم يتفقوا على ان اعدام
الموجود الباقي يمكن قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل منه موجود هو اثره
ولهذا ذهبت المعتزلة الى ان الاعدام يكون بايجاد ضد الموجود حتى مشايخهم
قالوا ان الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء لا في محل وهو ضد جميع
ما سوى الله تعالى فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فيفنى
ولا يبقى غير وجه الله ذي الجلال والاكرام وذهب النظام الى ان جميع الاجسام
والاعراض غير باق زمانين بل يخلقها الله تعالى حالا فحالا وذهب الاشاعرة
الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم بان
الاجسام لا تفنى ولكن تفنى التأليفات التي بين اجزائها فتكون لاجل ذلك
هالكة فاعدام زيد الاول ليس بممكن عند اكثر المسلمين وما لا يمكن لا يكون
مقدورا للفاعل المختار واما على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب لا
يكون الاسباب علة ولابد من سبب قابل حتى يحصل الاثر وهو
زيد الاول في نفسه لا يمكن ان يفنى وما دام الزيد الثاني لا يمكن ان يحصل
بها صورته الا بعد حصول اعتدال انساني وتغذية ونشو حتى يصير
بعد مدة طويلة من الزمان انسانا كاملا فهذا الدعوى على المسلمين وعلى
الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم وذهب لانهم يقولون بذلك الا

اذا وان العقل لما ان جاز ما ينفي ذلك الحكم لا يمتنع للعقلاء الشك في البديهيات
بسبب امثال هذه الخرافات فان قيل فكيف حال معجزات الانبياء عليهم
السلام قلنا ليس في معجزاتهم اعدام شيء باق فان جعل العصا حية ثم اعادتها
الى ما كانت اولا ليس الا تبديل صورة بصورة واخراج الناقة من الجبل
وانشقاق القمر انجماد واحياء الموتى وعود كل امور ممكنة في العقل ليس فيها
اعدام باق واسباب مثل المنفقة دفعة من ان بعضها ثانيا ولا بات عليه
وثانيها انا اذا شاهدنا انسانا
لا يمكن ان ابدا ان منها قال
شيخا او شابا علمنا بالضرورة انه ما خلق الآن دفعة وانه مر في الابوات
وام بل كان قبل ذلك طفلا ثم مترعرعا وشابا حتى صار الآن شيخا وهذا الجزم
غير جائز اما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار واما على قول الفلاسفة فللشكل
الغريب اقول العقل لا يشكك في جزمه بسبب هذا القول الذي قاله
وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من جزئه لكن التفاوت بينهما
لا يبلغ حدا يجعل العقلاء الجزم ظنيا واعتبر القضايا التجربية فانها لا تبلغ
في الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعيدة من الارتياب واما عند الفلاسفة
فمحال ان يتولد شيخ من غير اسباب مادية واستعدادات وتربية كما مر
قال وثالثها انا اذا خرجنا من دارنا فانا نعلم ان ما فيها من الاواني
لم ينقلب اناسا فضلاء مدققين في علوم المنطق والهندسة ولم ينقلب ما فيها
من الاحجار ذهبا وياقوتا وانه ليس تحت رجلي ياقوتة بمقدار مائة الف من ولم
ينقلب مياه البحار والاودية دما ودهنا والاحتمال في الكل قائم والاندفاع
ذلك بان الماء نظرت اليها ثانيا وجدتها كما كانت لاحتمال ان تعاد انها انقلبت
الى هذه الصفات في زمان غيبتي ثم عند عودي اليها صارت كما كانت اولا
للفاعل المختار او للشكل الغريب اقول اكثر ما ذكره مبني على الاحتمالات
محال فان قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه وتبديل الصور بالصور
التي ذكرها عند الفلاسفة ممتنع قال ورابعها انا اذا خاطبنا انسانا
فتكلم بكلام منظوم مرتب موافق لغرضنا علمنا بالضرورة انه حي عاقل فاهم وهذا
الجزم غير ثابت لان المقتضي لذلك الجزم اما اقواله او افعاله اما الاقوال
فلا نها اصوات متقطعة وحصولها في الذات لا يقتضي كون الذات حية
عاقلة واما الافعال فلا بد للفعال الاحتمال ان الفاعل المختار او الشكل الغريب
اقتضى حصول تلك الافعال المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب

فثبت ان القول او الفعل لا يدل على كونه حيا فاهما مع انا نضطر الى العلم بذلك
اقول — قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم من شخص مع انسان يدل بالضرورة
على كونه حيا عاقلا ولا يدفع ذلك بانكاره اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك
الشخص حيا عالما انما يدل على ان الذات التي تصدر عنها ذلك الكلام حي عالم
قادر واما الافعال فلا علاقة لها في انها اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما
قادرا فهذا الشك ليس بقادح فيما اراد قدحه لا على مذهب المتكلم ولا على مذهب
الفلاسفة قال — وخامسها انا نجزم في الاخبار ان جبرئيل عليه السلام
كان يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع
ان يظهر في صورة سائر الاشخاص فاذا رأيت ولدي فلعله ليس ولدي
بل هو جبرئيل بل الذباب التي طارت لعلها ليست بذباب بل هي ملائكة
قلت ان هذا التجويز قائم مع ان العلم الضروري بنفيه حاصل فثبت
بهذه الوجوه ان البديهة جازمة بهذه الاحكام مع ان جزمها باطل ولما تطرقت
التهمة اليها لم يكن حكمها مقبولا اذ لا شاهد لها فوقها اقول — المجتمعون
من المسلمين وغيرهم من اهل الملل يقولون كلما اخبر به مخبر صادق فان كان
ممكن الوقوع حكمنا بصحته واسندناه الى القادر المختار وان كان ممتنع الوقوع
اما ان نرجع فيه الى تاويل مطابق للاصول دينيا او نتوقف فيه واذا تقرر
هذا الاصل لم يبق حينئذ موضع ما ذكره او لم يذكره وهذا لتقرير ان العلم
القطعي لا يقدح بالظنون الفاسدة والاوهام الضعيفة الكاذبة
قال — لا يقال هب ان العقل بهذه القضايا استدلالا لا يدل على ان
نقول لو كان كذلك لما حصل هذا الجزم الا لمن عرف ذلك الدليل ولما لم يكن كذلك
بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لم يمارس شيئا من الدلائل علمنا انه بديهي
لانا نقول على انا اذا رجعنا الى انفسنا وتاملنا احوالنا علمنا بان ذلك
الذي شاهدته الان هو الذي شاهدته قبل ذلك بلحظة وانه لا يحصل الا بعد
علم الاول وصرنا مثل اللمس اضعف من علمنا بان الشيء اما ان يكون موجودا
او معدوما اقول — هذا الكلام هو الدليل على ان القدح في الضروريات
بما اورده من الاحتمالات لا يؤثر في الجزم العقلي اصلا قال —
الحجة الثالثة من ادلة القادحين في العقليات ان الانسان قد
[illegible] عنده دليلان في مسئلة عقلية بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما اما جملة
او في بعض الاحوال والعجز لا يتحقق الا عند كونه مضطرا الى
الاعتقاد

الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين ولا شك ان واحدا منهما خطأ
والا لصدق النقيضان وهذا يدل على ان البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم
به — الحجة الرابعة قد يكون الانسان جازما بصحة جميع مقدمات دليل
معين ثم يتبين له خطأه في بعض تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الباحث
من مذهب الى مذهب فجزمه بصحة تلك المقدمات الباطلة باطل فظهر ان البديهة متهمة
اقول — قصور افهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما
لا ينفع في النظريات وقصدنا عن المنطق لا سيما صناعة سوفسطيقا
منه انما يبين لارشاد العقلاء الى طريق الحق وتجانبهم ما يقتضي الضلال
في العقائد والمباحث النظرية قال — الحجة الخامسة انا نرى
لاختلاف الامزجة والعادات تاثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في
البديهيات اما الامزجة فلان ضعيف المزاج يستقبح الايلام وغليظ
المزاج قاسي القلب قد يستحسنه ورب انسان يستحسن شيئا وغيره
يستقبحه واما العادات فهو ان الانسان الذي مارس كلمات
الفلاسفة والفقهاء من اول عمره الى اخر عمره ربما صار بحيث يقطع بصحة ما يقولونه
وبفساد كل ما يقوله مخالفوهم ومن مارس كلام المتكلمين كان الامر بالعكس
وكذا القول في ارباب الملل فان المسلم المقلد يستقبح كلام اليهود في اول
الوهلة واليهودي بالعكس من ذلك وما ذاك الا لسبب العادات و
اذا ثبت ان للاختلاف في الامزجة والعادات اثرا في الجزم لم يجب
الجزم به فلعل الجزم بهذه البديهيات لمزاج عام او على هذا التقدير
لا يجب الوثوق لا يقال الانسان يعرض نفسه خالية عن مقتضيات الامزجة
والعادات فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقا لان الجازم في تلك
الحالة هو صريح العقل لا المزاج والعادة لانا نقول هب انا فرضنا
خلو النفس عن المزاج والعادة لكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو
فلعل وان فرضنا خلو النفس عنهما لكنها ما خلت عنهما وحينئذ يكون الجزم
بسببها لا بسبب العقل سلمنا ان فرض الخلو يوجب الخلو لكن لعل في
نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرفه على التفصيل
وحينئذ لا يمكننا فرض خلو النفس عنها وذلك يوجب التهمة اقول —
اما استحسان الاشياء واستقباحها فمبني القول فيها واما مقتضيات [illegible]
[illegible] الطبايع والعادات والديانات [illegible]

فلا شك في كونها موثرة في اعتقادات العوام لكنها لا تعارض متانة الحق الذي يعترف
به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين وخلو ذهن طالبي الحق عن متابعة
الاهواء والطبايع والعادات بمثل قول القايل ودرسا الشاطر بلته شوايب
الطبيعة ووساوس العادة ونواميس الامثال ولا شك ان البديهيات لا تنقدح
بها قال فهذا مجموع ادلة الطاعنين في البديهيات ثم قالوا لخصومهم
اما ان تشتغلوا بالجواب عما ذكرناه او لا تشتغلوا به فان اشتغلتم بالجواب
حصل غرضنا لانكم حينئذ تكونون معترفين بان الاقرار بالبديهيات لا يصفو
عن الشوايب الا بالجواب عن هذه الاشكالات ولا شك ان الجواب عنها لا يحصل
الا بدقيق النظر والموقوف على النظر اولى ان يكون نظريا فكانت البديهيات
مفتقرة الى النظريات المفتقرة الى البديهيات هذا خلف وان لم تشتغلوا
بالجواب بقيت الشبه المذكورة خالية عن الجواب فعرضها للعلوم بالبديهة ان ح
بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات فقد توجه القدح في البديهيات على كلا
التقديرين اقول عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضي بقاء الشبه
القادحة في الاوليات فانها مع جزم العقل غير موثرة في العقول السليمة
بل انما لا نشتغل بالجواب لفقدان ما تتفقون عليه من مبادي الابحاث
ولكون الاوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبينات لا غالب
في جوابهم ان شبهكم التي اوردتموها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات
واما نظريات مستندة الى البديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت
قادحة في انفسها لانهم يقولون نحن لم نقصد في ايراد هذه الشبه ابطال
البديهيات بتعين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان
مقصودنا حاصل قال القسم الرابع السوفسطائية
الذين قدحوا في البديهيات والحسيات وقالوا ظهر بالنزاع الفرقتين
تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم فوقهما ولا حاكم
ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعهما فلو صححناهما
به لزم الدور ولما لم نجد حاكما فلا طريق الا التوقف لا يقال
هذا الكلام الذي ذكرته ان افاد كل على فساد الحسيات والبديهيات
فقد ناقضت والا فقد اعترفت بسقوطه لانا نقول هذا الكلام
الذي ذكرته انت يفيد القطع بالثبوت والذي ذكرته انا

العقلاء

انما يفيد التهمة والشك انما نقول من هذا الماخذ فانا شاك وشاك في اني
شاك وهلم جرا واعلم ان الاشتغال بالجواب عن هذه الشبه تحصيل
غرضهم على ما قرروه في كلامهم فالصواب ان لا نشتغل بالجواب عنها لانا
نعلم بان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة
لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا
اعترفوا بها اعترفوا بالبديهيات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه
واما الاجوبة المفصلة فسيجيء في الابواب المستقبلة ان شاء الله تعالى
اقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة
ومذهب ويتشعبون الى ثلاث طوايف اللاادرية وهم الذين يقولون نحن شاكون
وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من
قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة والقبول
عند الاذهان والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم
وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخص وليس
في نفس الامر شي بحق واما اهل التحقيق فقد قالوا هذا لفظ من لغة اليونانيين
فان سوفا بلغتهم اسم للعلم والحكمة واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه
علم الغلط كما ان فيلا اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب
هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا ولا يمكن
ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه وكثير من الناس يتحيرون لا في امور هي لهم اصلا وقد ينسب
مثل هذه الاسولة والايرادات وكذا المتحيرون من طلبة العلم ويسندونها
الى السوفسطائيين والله اعلم بحقيقة الحال والطريق الذي ذكره صاحب
الكتاب اعني التعذيب انما هو افادة الاعتراف منهم بنقيض
القضايا الواجب قبولها حتى يتمكنوا من ارشادهم والبحث معهم بناء
على ما اعترفوا به فهذا ما عندي في هذه المباحث والحق ان
تصدير كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي تضليل طلاب
الحق والله ولي التوفيق قال المقدمة الثانية
في ان النظر المعتبر في التصديقات البديهية والمحسوسة

اختلفوا في انه هل يمكن تركيبها بحيث يتادى ذلك التركيب الى تصور ما ليس بمعلوم
معلوما والجمهور من اهل العلم قالوا به والامام فخر الدين نفاه بعينه يستدعي حصولا
مسئلة النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر فان من
صدق بان العالم متغير وكل متغير ممكن حتى لزمه التصديق بان العالم
ممكن فلا معنى للفكر الا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين
للتصديق الثالث ثم المستلزمان ان كانا يقينيين كان اللازم كذلك
وان كانا ظنيين او احدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكر اعم وراى
ان التصديقات المترتبة اما عدميا وهو الذي يقال الفكر تجريد العقل
عن الغفلات او وجوديا وهو الذي يقال الفكر تحديق العقل نحو المعقول
وهذا كما ان الرؤية بالحس يتقدمها النظر الى المرئي وهو تقليب الحدقة
نحوه التماسا لرؤيته بالبصر فكذلك الرؤية بالعقل يتقدمها تحديق
العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة اقول انه حد
النظر بما هو اخص منه لان هذا الحد مختص بالانتقال من المبادي
التصديقية الى المطالب وقلما يتفق مثل هذا النظر ابتداء والاكثر ان
ينتقل من المطالب اولا الى مباديها ثم من مباديها اليها وهذا الاجمل
تمامه في الحد المذكور وايضا ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصور لعلم
يدخل فيه وهذا القسم هو الذي انكره صاحب الكتاب ويتقدم ذلك بتحليل
تصور الى مبادي ثالث منها الحد اعني الانتقال من المحدود الى الحد
حتى يتاتى بعد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود والحد الجامع للنظر
ان يقال النظر هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن الى امور مستحصلة
مع الشك فيه والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر
مسئلة الفكر المفيد للعلم موجود وانكره السمنية مطلقا وجمع من
المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات وانكروه في الالهيات
وزعموا ان المقصد الاقصى منها الاخذ بالاولى والاخلق واما الجزم
فلا سبيل اليه لنا ان كل واحد من مقدمتي المثال المذكور يقيني وقد
يجتمعان في الذهن اجتماعا مستلزما للنتيجة المذكورة فالنظر المفيد
للعلم موجود احتج المنكر مطلقا بانه لو افاد اولها العلم بان
الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا

اذ لكثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو محال ولانها
ان المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا
وجده كيف يعرف انه مطلوبه وبالتنبيه ان الانسان قد يكون مصرا
على صحة دليل زمانا طويلا ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك
الاحتمال قائم في الثاني ومع قيام الاحتمال لا يحصل الجزم والبعض
ان العلم بالمعلومين لا يحصل معا في الذهن بدليل انا نجد من انفسنا انا متى
استحضار معلوم تعذر علينا في تلك الحال توجيهه نحو استحضار
معلوم اخر فاذا حضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة وذلك
غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم واحتج المنكر في النظر في
الالهيات بوجهين احدهما ان امكان طلب التصديق موقوف على
تصور الموضوع والمحمول والحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق
انا لا نتصور الا ما نجده بحواسنا او بنفوسنا او بعقولنا واذا فقد
التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق لفقدها وثانيهما ان
اظهر الاشياء للانسان واقربها منه هويته التي يشير اليها بقوله انا ثم
ان العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجمع بين اثنين
منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال اجسام سارية
فيه ومنهم من قال جزء لا يتجزى في القلب ومنهم من قال المزاج ومنهم
من قال النفس الناطقة واذا كان علم الانسان باظهر الاشياء واقربها منه
كذلك فكيف يكون حاله في معرفة اخفى الامور وابعدها مناسبة عنه
والجواب عن الاول انه يكفي وانه لمسلك غير النظر لان النزوع
الناتج عن المقدمتين لذا كان ضروريا وكانتا ضروريتين اما
ابتداء او بواسطة شانها كذلك وعنده علم ضروري ان اللازم عن
الضروري ضروري علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن الثاني انه معلوم
التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق فاذا وصله من
عرفه بالتصور المعلوم وعن الثالث انه معارض بنقيضه الحس
وعن الرابع انا نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من حمليتين والحكم
بلزوم الحكمين لا يستدعي حصول العلم بهما حال الحكم بذلك
اللزوم وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن

وعن الخامس هب ان تلك المعلومات غير محصورة بحسب شخصياتها لكنها محصورة بحسب
عوارضها المشتركة بينها ومن المحدثات وذلك كاف في امكان التصديق
وعن السادس ان ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على امتناعه
اقول حاصل الجواب عن اول شبه السمنية ان العلم بان نتيجة القياس
المفروض علم نظري حاصل من مقدمتين احدهما ان تلك النتيجة لازمة
للصورة لضرورتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكر في المنطق
وثانيتهما ان كل لازم للصورة لضرورتين علم بالضرورة فاذن نتيجة القياس
المذكور علم بالضرورة وهذه النتيجة [illegible] من مقدمتين ثم العلم
بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بداهي يحصل من نفس تصورها
فينقطع التسلسل والجواب عن ثاني شبههم كما ذكروا اما الجواب
عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس فان حاصل منه ان الحس يغلط
مع انكم معترفون بكون حكمه حقا فغلط العقل ايضا مثله فاما ان
تعترفوا بحقية احكام العقل واما ان تنكروا حقية احكام الحس
وهو جواب جدلي والجواب الحق ان وقوع الغلط في البعض مع جواز
الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل والاحكام الغير ناشئة من جزم العقل
وعن رابعها وخامسها كما ذكر واما السادس فالقول بالجزء الذي
لا يتجزى في القلب مذهب ابن الراوندي والقول بان هذا المحسوس
مذهب بعض المتكلمين ومذهب محققيهم ان تلك القوة اجزاء تتعلق
بها حكمية والقول بالاجسام اللطيفة السارية في البدن مذهب
النظام من المعتزلة والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض
الاطباء والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكماء
مسئلة [illegible] في معرفة الله
والجواب عنه ما ذكره فان
تعالى للمعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى حصل العلم بان العالم
محدث وكل محدث له مؤثر علمنا ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم
او لم يكن والمعتمد لهم مناقضة المعتزلة في ابطال قولهم على الغرض الصحيح
ان حصول العلم بالشيء لو افتقر الى المعلم لافتقر العلم بكونه معلما
الى معلم اخر ولزم التسلسل والثاني انا لا نعلم كون المعلم صادقا
الا بعد العلم بان الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المعجزة على يديه فلو

٢٩

توقف العلم بالله تعالى على قول المعلم لزم الدور وهذان الوجهان ضعيفان
عندي اما الاول فلانا لا نعترف احتمال ان يكون عقل النبي والامام اكمل من عقول
سائر الخلق فلا جرم كان عقلهما مستقلا بادراك الحقائق وعقل غيرهما
لم يكن مستقلا وكان محتاجا الى التعليم واما الثاني فلان ذلك
انما يلزم على من يقول العقل معزول بالكلية وقول المعلم وحده
مفيد للعلم اما من يقول العقل لا بد منه لكنه غير كاف بل لا بد
من معلم يرشدنا الى الادلة ويوقفنا على الجواب عن الشبهات فلا بد
من امام يعلمنا تلك الادلة والاجوبة حتى انا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا
نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق صدقه فانه يعلمنا ما يدل على امامته
وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور ولا التسلسل لانهم قالوا انا نرى اهل العالم
مستمرين على الاختلاف ولو كفى العقل لما كان كذلك ولانا نرى ان
الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم بل لا بد له من
استاذ يهديه وذلك يدل على ان العقل غير كاف والجواب عن الاول
ان من اتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ما ذكرتم وعن الثاني
انه لا نزاع في العسر لكن الامتناع ممنوع والا لزم التسلسل ثم انا
نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه من اجهل الناس قوله
بل لا ينكرون استلزام معلومات اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون
هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا حصل بتعليم لقول
النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله واكثر
من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان
يقبل قولهم وامثال هذا كثيرة مثل قوله قل هو الله احد واعلم انه لا اله
الا الله فامر بهذا القول وبهذا العلم فان لم يقبلوا قوله لكنهم مع انهم
معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم في قوله عز من قائل ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وفي امثاله فلو كانت
العقول كافية لما قالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف
توحيده ولا نحتاج في ذلك اليك وقد اختصر مقدمهم هذا في كلام موجز
وهو قوله العقل يكفي ام لا فان كان يكفي فليس لاحد من الخلق حتى
الانبياء هداية على احد من العقلاء وان لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج الى
التعليم

ولهم كلام كثير في اثبات مذهبهم والحق ان التعليم في المعقولات ليس بضروري مع انه اعانه
وهدايه وحث على استعمال العقل وفي المنقولات ضروري والانبيا ما جاوا
لتعليم الصنف الاول وحده بل له وللصنف الثاني فان العقل لا يتطرق الى ما
يرشدون اليه واما قوله انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه اجهل
الناس فغير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم على انما يدعون ان
متابعته والاعتراف بامامته اذا صار مضافا الى المعارف العقليه وغيرها حصل النجاه والافلاح وضعف هذا الدعوى وتعذرها على الحجه ظاهر
غير محتاج معها الى الاطناب قال مسئله الناظر يجب ان لا يكون عالما
بالمطلوب لان النظر طلب وطلب الحاصل محال لا يقال ربما علمنا الشي ثم نظر
في الاستدلال عليه بدليل ثان لانا نقول المطلوب هناك لا المدلول بل كون الثاني
دليلا عليه وهو غير معلوم وان لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل
جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي او
للصارف فيه خلاف اقول اما من قال اجتماع النظر والجهل المركب
في ذات واحده ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين او الضدين لصحيح فان النظر
يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم فاجتماعهما هو
اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قريبه من مناقضة الملزومات وقال بذلك
ابو هاشم ومن قال عدم اجتماعهما لوجود الصارف كالاكل مع الامتلاء انما قال
بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القاضي وهو مذهب الحكما
قالوا ان كثيرا من الناس يعلمون من غير ان يسبق شك الى اذهانهم وذهب ابو
اسحق الاسفرايني الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا قال مسئله
المشهور بين اصحابنا في وجوب النظر ان معرفه الله واجبه ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر
وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب على ما سياتي
في اصول الفقه ان شاء الله تعالى الاعتراض عليه لا نسلم انه يمكن ايجاب العلم
لان التصديق يتوقف على حصول التصور الطرفين والتصور غير مكتسب على
ما مر ثم اذا حصلا فان كان التصديق من لوازمهما كما في الاوليات لم يكن التصديق
مكتسبا ايضا وان لم يكن ضروريا احتيج الى توسط معرفه اخرى والكلام فيها
كما في الاول ولا يتسلسل الى غير النهايه بل ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسبة التصور
طرفيها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق باثبات احدهما للاخر او سلبه
عنه ثم لزوم ما يلزم منها ضروري ايضا وكذا القول في اللازم الثالث والرابع فظهر
ان العلوم غير مقدوره فكيف الامر بها امرا بالاطاق وانه غير جائز ولو صح بطل

اصل

اصل الدليل اقول قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه
لاعادته اما التصديقات فان كانت اوليه فالجمع بين تصوري طرفيها
مكتسب وهو الحصول في قوله اذا حصلا وما يحصل بتوسط الاكتساب
محصل مكتسب وان كان بعد الحصول ضروريا وان كانت نظريه فالجمع
بين مقدماتها مكتسب والتوسط في قوله احتيج الى توسيط مقدمه
اخرى عباره عن الاكتساب فاذن ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب
اما لذاته او من جهه استحضار ها والقول بان الامر بها لا يطاق غير جائز
مخالف لمذهب اهل السنه وقوله ولو صح ذلك بطل اصل الدليل اي لو صح
جواز التكليف بما لا يطاق امكن ان يكون وجوب المعرفه من ذلك القبيل فلا
يمكن تحصيلها على ان القول بتكليف ما لا يطاق مبني على القول بان لا موثر
الا الله وهو كلام يتعلق بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال به ههنا
قال سلمنا امكان الامر بالعلم لكن لا نسلم امكان الامر بمعرفه
الله لان معرفه الايجاب موقوفه على معرفه الموجب فقبل معرفه الموجب
لا يمكن معرفه الايجاب فيكون الامر بمعرفه الموجب تكليفا بالمحال
اقول اما المعتزله فلا يقولون بوجوب المعرفه من جهه الامر بل
من جهه العقل فلا يرد عليهم هذا الاشكال واما اهل السنه فيقولون
امتناع الامر بالوجوب واشكاله بوجهين في المستنع التفحص منه واذا
تفحص حصل له العلم اليقيني بالوجوب وهذا هو المراد من قولهم وجوب المعرفه
سمعي وامكان معرفه الايجاب لا يتوقف على معرفه الموجب ويكفي مع
الاستماع في تحقق الايجاب ولا يلزم منه التكليف بالمحال قال
سلمناه ولكن لا نسلم ورود الامر به بل الامر انما جا بالاعتقاد المطابق
تقليدا كان او علما لانه عليه السلم ما كلف احدا بهذه الادله اقول
اما المعتزله فلا يحتاجون الى ورود الامر واما اهل السنه فيقولون
ورد الامر والتكليف به كما في قوله تعالى قل انظروا وفي امثاله ظاهر فيتعلق
عليه انما الخلاف في تحقيق الادله فرض على الكفايه او على الاعيان
قال سلمنا ان التقليد غير كاف لكن لم لا يكفي الظن الغالب غير كاف
والاعتماد على قوله فانه علم ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علما والخطاب
خاص وان الدلاله اللفظيه غير يقينيه على ما سياتي ان شاء الله فلا يمكن بناء
المطالب اليقينيه عليها اقول الظن يمكن الزوال وفي زواله خطر عظيم

وقد ورد النص الصحيح بالامر بالاحتراز عن الخطر فتعين الامر بتحصيل اليقين
وههنا ايضا الوجوب الشرعي يثبت بالادلة الظنية وهذه الادلة توقع الظن
بوجوب المعرفة على الوجه اليقيني قال سلمناه لكن ما الدليل على انه لا طريق
الى المعرفة سوى النظر ثم انا على سبيل التبرع نذكر طرقا اخر وهو قول الامام
المعصوم او الالهام او تصفية الباطن على ما يقوله اهل التصوف ولانا لو قلنا
انه لا طريق سوى الاستدلال لكفر المسلم اذا نام وطرا الذهول وانقطع في الحال
وجب ان لا يبقى على الدين لان الشك ضد العلم واحد من الدليل كاف في
حصول الشك والاول وذلك يقتضي ان يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة
بسبب ما يحس في خاطره من الاسولة اقول القايلون بان المعرفة
تحصل من قول الامام لا ينكرون النظر بل يشترطون النظر بشرط التعين وقول
الامام بالقصود الخارجي ويقولون كما لا يتم الاقتصاد الا بهما فلا تحصل المعرفة
الا بمجموعهما ولفظة التعليم دالة على مجموعهما واما الالهام فلو ثبت وقوعه
لما احتاج صاحبه لغيره من الله او من غيره الا بعد النظر وان لم تقدر على العبارة
عنه واما تصفية الباطن فان اهل التصوف مجمعون على انها لا تفيد
الا بعد طمانينة النفس في المعرفة سواء حصلت من شيخ او بعد التيقن
واما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن
لغير المتيقنين كالمقلدين ومن يجري مجراهم وذلك ان المتيقن لا يمكن ان
يزول قال سلمناه لكن لم قلتم ان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فان قلت لو لم يجب لكان تكليفا بما لا يطاق قلت ولم قلت
انه غير جايز بل التكاليف باسرها كذلك لان ما علم الله وقوعه وجب
وما علم عدمه امتنع اقول ما لا يتم الواجب المطلق الا به و
كان مقدورا للمكلف يكون واجبا عليه فان الذي كلفه الاتيان بما كلفه
لكن ما كان هو مقدورا عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مطلق
بذلك السلم اولا ثم بذلك الفعل ثانيا واما وجوب وقوع ما علم
الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس بوجوب
سابق الوقوع فان العلم بالشي لا يكون علة له من حيث هو علم به ولانا
فعلمنا بطلوع الشمس غدا لا يكون علة لطلوعه غدا وذلك محال فان العلم
الواحد لا يكون له الا علة واحدة ولو كان العلم السابق منافيا للاختيار
لكان الله تعالى غير مختار في افعاله المحدثة وهو باطل بالاتفاق
قال سلمناه

قال سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الامر بالمعرفة ثابتا
على الاطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون صيغة الامر وان كانت مطلقة
في اللفظ لكن في المعنى يكون مقيدة كما في قوله تعالى واتوا الزكوة والجواب عن
هذه الاسولة وان كان ممكنا لكن التعويل على ظواهر النصوص كقوله قل انظروا
اقول الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص
الواقع المعلوم وقوعه والا فلا يكون شي بواجب شرعي اصلا واما
التعويل على ظاهر النص مع التشكيك بمثل هذه الاسولة فكالممتنع قال
مسيلة وجوب النظر سمعي خلافا للمعتزلة ولبعض الفقهاء من الشفعوية والحنفية
لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان فايدة الوجوب الثواب و
العقاب ولا يقبح من الله شي في افعاله فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل
فلا يمكن القطع بالوجوب احتجوا بانه لو لم يثبت الوجوب الا بالسمع الذي
لا يعلم صحته الا بالنظر فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف كون السمع حجة
وذلك يفضي الى افحام الانبياء والجواب ان هذا لازم عليكم لان وجوب
النظر وان كان عندكم عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل لان العلم بوجوب
النظر عند المعتزلة يتوقف على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وان النظر طريق
اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل واحد
من هذه المقدمات نظري والموقوف على النظري نظري فكان العلم بوجوب
النظر عندهم نظريا وللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر
ثم الجواب ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفي
فيه امكان العلم بالوجوب والامكان حاصل في الجملة اقول
حكي عن القفال الشاشي من اصحاب مذهب الشافعي وعن بعض الفقهاء
الحنفية مع كونهم من اهل السنة انهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا والقول
بان المعرفة واجبة متواصل متقدم في المسايل المتقدمة وقوله فايدة الوجوب
الثواب والعقاب فيه نظر لان اهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة
والمعتزلة يقولون بالوجوب على من لا يتصور فيه الثواب والعقاب واما
فانهم ان قالوا بوجوب الثواب للمكلف مطلقا عقلا لكنهم يعترفون بان تفصيل
الثواب على الطاعة سمعي والوجوب العقلي يثبت باستحقاق تاركه
الذم عقلا فهذا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة فغير
متوجه عليهم

وكل ما لا يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر واما المعتزلة فلما اثبتوا
لبعض الحوادث موثرا غير الله قالوا ان كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط
شي اخر كالاعمال من الحيوان يقولون انه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر
عنه بتوسط شي اخر كالحركة التي يصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه حصل
منه بالتوليد وههنا قال الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على
سبيل اجرا العادة وليس يمتنع ان لا يخلقه بعده وقال المعتزلة
انه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب
الوقوع بعد النظر كوقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب
وافق الاشعري في كونه من فعل الله و وافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع
بعد النظر وخالف الاشعري في قوله ليس يمتنع ان لا يخلقه وخالف
المعتزلي في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره
وله ان يدعي ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات وللاشعري ان
يمنع قوله يمتنع حضور هذين العلمين في الذهن ويستحيل ان لا يحصل العلم
بالنتيجة بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق
من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الانبيا قيل وانما اخذ
صاحب الكتاب هذا القول من القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين
فانهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علة
او مولدا ثم ان الاشعرية ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس فان القدماء
من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول اعني الذي يستعمل
في الفقه وهو الحاق فرع باصل في حكم لسبب جامع بينهما يدعون انه هو
السبب للحكم في الاصل وهو موجود في الفرع فيجب ان يكون مستتبعا
الحكم موجودا ايضا في الفرع وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يتوقفون
هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى
تقدير المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين الاصل والفرع بما يمنع
كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل
فقال المصنف قياس الاشعري النظر في قوله النظر لا يولد العلم على
التذكر فان المعتزلي يوافقه في ان التذكر لا يولد العلم الذي بعده
فالتذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولا الالزام

لان وجوب النظر عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب بل قالوا دفع الضرر
المظنون الذي يلحقه بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة العقلية
وذلك لا يمكن الا بمعرفته وذلك لا يتاتى الا بالنظر فالنظر واجب ولا في النظر
واما الوجوب السمعي فلو كفى فيه امكان العلم بالوجوب للزم ان يجب
على المكلف ما لا يعلمه اصلا لان امكان العلم بواجبات غير الذي
يعلمونه حاصل والصواب ان يقال امكان العلم بصدق الاوامر السمعية
يقتضي وجوب النظر فيها قال ــــ مسئلة اختلفوا في اول الواجبات
منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم من قال
هو القصد الى ذلك وهو خلاف لفظي لانه ان كان المراد اول الواجبات
المقصودة بالقصد الاول فلا شك انه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد اول الواجبات
كيف كانت فلا شك انه القصد اقول ــــ حكي عن ابي الحسن الاشعري
ان اول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان اول الواجبات
هو النظر فهو مذهب المعتزلة وميل اليه ابو اسحق الاسفرايني وذهب
امام الحرمين الى ان اول الواجبات هو القصد الى النظر وذهب ابو هاشم
الى ان اول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا
وان كان مقدورا فلا يكون مرادا للعاقل وسائر الاختلافات يتعلق
باختلاف الاعتبارات كما بينه قال ــــ مسئلة حصول العلم
عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة والاصح
الوجوب لا على سبيل التولد اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم
متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل
ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري واما انه لا
التولد فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه
بغير قدرته والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالزام لانهم انما
يقولوا في التذكر لعلة لا توجد في النظر فان صحت تلك العلة ظهر الفرق
والا امتنعوا الحكم في الاصل اقول ــــ الاشعري يقول لا موثر الا الله
والعلم بعد النظر حادث محتاج الى الموثر فاذن هو فعل الله تعالى وليس على
سبيل الوجوب [illegible] وهو الذي فهو عادي كطلوع الشمس
كل يوم وذلك لان افعال الله المتكررة تعالى انه فعلها باجرا العادة
وذلك

على تقدير ان يدل على استعمال القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة
لم يقولوا بالتولد في التذكر لعلة توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك
العلة ان التذكر انما يحصل من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير
قصد الناظر فان صحت تلك العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا
القياس والا منعوا الحكم في التذكر ايضا وهو ان يقولوا بتوليد الذكر
كما قالوا في النظر بعينه وانما قلنا ذلك لهم لان ابا هاشم من المعتزلة قال بان
التذكر السانح للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما
يكون من فعل الله والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو مولد لان
ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله قال — مسئلة النظر
الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور خلافا لمن من المعتزلة وقيل
انه يستلزمه وهو الحق عندي لان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل
قديم مستغن عن المؤثر مع حضور هذين الجهلين استحال ان لا
يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل احتجوا بان النظر في
الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده
الجهل جوابه انه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان
نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم فان جعلت هناك شرط
الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جواب لنا قال
اقول — اما عند الاشعري فالنظر الفاسد لا يولد لانه
لا يقول بالتوليد واما عند المعتزلة فهو لا يولد والا لكان الجاهل
معذورا واما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف
يقول باستلزامه للجهل وكلامه ظاهر قال — مسئلة قد عرفت
ان الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر ثم
التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر
الصحيح والا فهو الفكر الفاسد اقول — الفكر الصحيح شروط
مطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس الامر ويكون الترتيب على
الوجه الذي ينبغي والشرط الاخير داخل في تفسير التصديقات
بالاستلزام والفكر الفاسد يكون فاسدا بفوات الشرطين او احدهما
وعلم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة غير المستلزمة
داخلة في الفكر الفاسد قال — مسئلة

ان حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم
ان هذا الحيوان بغلة وان كل بغلة عاقر ومع هذين العلمين يراها حبلى
فيظن انتفاخ البطن لانها حبلى بل لا بد مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية
اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف لان اندراج
احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لتينك المقدمتين
واما ان لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة اخرى لا بد منها في
الانتاج ويكون الكلام في كيفية التيامه بالاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار
ما لا نهاية له من المعلومات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال
ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغاير
فلا يكون شرطا واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر
في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى او الكبرى كما عند
اجتماعهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجة اقول
رده على ابن سينا اضعف من الذي ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان
مغايرا للمقدمتين لا يجب ان يكون معلوما بالنسبة لان العلم بقضية
جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صوري يحصل
للمقدمتين بعد التاليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج
هو العلم بكون الاصغر بعض جزئيات من الاوسط التي وقع
الحكم بالاكبر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم ان المقدمتين
لا يفيدان النتيجة الا عند هذا العلم وقوله وان لم يكن معلوما مغايرا
للمقدمتين استحال ان يكون شرطا في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام
المقدمتين للنتيجة نفس المقدمتين اما ان جعل مغايرا لها مغايرة الصورة
للمادة او العارض للمعروض وجاز ان يكون شرطا في الانتاج مع كونه
مغايرا لها قال — مسئلة اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة
الدليل على المدلول هل هو غير العلم بالمدلول والحق ان ههنا امورا
ثلثا العلم بذات الدليل كالعلم بالامكان والعالم والعلم بذات المدلول
كالعلم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول
اما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ويستلزمه

فطن

بلغ

ابلام

وأما العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول فهو أيضاً مغاير للعلم بذات الدليل وذات
المدلول لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما فالعلم
بها مغاير للعلم بهما ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون
الدليل دليلاً على المدلول لأن العلم بإضافة أمر إلى آخر موقوف على العلم
بالمضافين فالعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول موقوف على العلم بوجود
المدلول فلو كان العلم بوجود المدلول مستفاداً من العلم بكون الدليل دليله
عليه لزم الدور وهو محال أقول ___ مراده بين أن العلم بوجه
دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول وبين أن العلم بإضافة
أمر إلى آخر متوقف على العلم بالمضاف وهذا يكفيه ثم إنه أراد أن يبين
أن الأمر الإضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول واحتج بأنه موقوف
على وجود المدلول فلا يكون مستفاداً منه وهذا البيان غير موافق للدعوى
ولا يقتضي الدور إذ من الجائز أن ذات المدلول يفيد وجود هذه الإضافة
وهذه الإضافة يستحيل أن يفيدها لكن تصور هذه الإضافة يستلزم
تصور علتها لاستحالة عليته كما كان تصور المعلول مع كونه مستنداً إلى
العلة مستلزماً لها فإن أراد نفي تخصيصه بالاستلزام فليس في البيان
ما يفيد ذلك واعلم أن هذه المسألة إنما يحتاج إليها بين المتكلمين عند
استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون إنه لا يجوز
أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايراً لهما فإن
المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه
هو وجوده تعالى والجواب عنه أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول
الذي هو مغاير لهما هو أمر اعتباري ليس له وجود في الخارج كما سيجيء
في تحقيق المضاف قال ___ المقدمة الثالثة
في الدليل وأقسامه وفيه أربع مسائل مسألة الدليل هو الذي يلزم
من العلم به العلم بوجود المدلول والأمارة هي التي يلزم من العلم بها الظن
بوجود المدلول وكل واحد منهما إما أن يكون عقلياً محضاً أو نقلياً
محضاً أو مركباً منهما أما العقلي فلا بد وأن يكون بحال يلزم
من وجوده وجود المدلول واللزوم حاصل لامتناع انفكاك أحد الطرفين
فان

بالمضاف
يكون تام
عقلياً

فإن لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم
على الحياة وإن حصل من الطرفين فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول
المعين وبالمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة إن ثبت التساوي بدليل
منفصل أو بأحد المعلولين على الآخر وهو مركب من الاستدلالين أو بأحد المتلازمين
على الآخر كالمتضايفين أما السمعي المحض فمحال لأن خبر الغير ما لم يعرف
صدقه لم يفد وأما المركب فظاهر أقول ___ الصواب أن يقال
الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول فإن من المدلول ما لا وجود
له ويستدل عليه كنفي العلم الذي يستدل عليه بنفي الحياة وكذلك الدليل
والأمارة هي التي يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول وأما قوله فاللزوم
حاصل إلى آخره من هذا الطرف وإن حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا
ولا شك أن اللزوم إذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله
بعد ذلك أو بأحد المتلازمين إلى آخره مع أن ما قاله لتوالٍ لا قسيم له والاختلاف
بينهم ليس إلا بالأمثلة والتلازم بين المتضايفين في الجهتين ليس مغايراً
لما ذكره في العلة والمعلول لأن ذات كل واحد من المتضايفين علة للإضافة
المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول إلا أنه أخص من بين
في الجانبين والباقي ظاهر قال ___ مسألة الدليل اللفظي لا يفيد
اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وصحة
إعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص بالأشخاص
والأزمنة وعدم الإضمار والتقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي
الذي لو كان لرجح إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم
للقدح في النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة
أقول ___ كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب
المصنف إلى أنه لا يفيده وعد هذه الأمور وزاد في بعض النسخ وعدم
النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الألفاظ وتصريفها
وإعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم والتأخير وبسبب المعارض
العقلي فإن وقع فيها شك بسبب المجاز أو التخصيص أو الإضمار
قال ___ مسألة النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول عليه السلام
بل كل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل

والالزم الدور واما الاني لا يكون كذلك فكل ما كان جرما بوقوع ما لا يجب عقلا وجوده
كان الطريق اليه النقل ليس الا اما العام كالعادات او الخاص كالكتاب والسنة
والخارج عن القسمين يمكن اثباته في الجملة بالعقل والنقل معا او بالنقل الذي
يستند الى صدق الرسول فقط كالاشيا التي نقل عنه عليه السلام بالتواتر فان النقل عنه
يفيد صدورها كامره بخمس صلوات تشتمل على سبع عشر ركعة في اليوم والليلة
وامثال ذلك لا طريق اليها الا النقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول عليه السلم
موقوفا عليه فهو كاثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم والخارج عن القسمين
كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعادات مثل ما ينقل بالتواتر
الذي يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه والخاص لمن يصدقه يعرف
استمل عليه الكتاب والسنة قال مسئلة اذا استند التناشي على
فاما ان يكون لصدقها الخص من الثاني او لا يكون والاول على قسمين لانه اما ان يستدل
بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين واما بالعكس وهو الاستقرا
واما الثاني فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر الا اذا اندرجا تحت وصف
مشترك بينهما فيستدل بثبوت الحكم في احدى الصورتين على ان المناط هو
المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الاخرى وهو القياس في عرف
الفقها وهو في الحقيقة مركب من القسمين الاولين ثم القياس بالمعنى الاول
خمسة اقسام احسنها ان يحكم بلزوم شي لشي فيلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم
عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم وثانيها
التقسيم المنحصر الى قسمين فانه يلزم من رفع احدهما ثبوت الاخر
ومن اثبات احدهما ارتفاع الاخر والثالث اذا حكمنا بثبوت الالف
لكل ما ثبت له البا او بانتفا الالف عن كل ما ثبت له البا ثم اثبتنا البا
ثابتا لكل الجيم او لبعضه حكمنا بثبوت الالف او انتفائه لكل الجيم او
لبعضه والرابع اذا حكمنا بان الالف ثابت للبا ومسلوب عن الجيم
فان كان وقت السلب والايجاب واحد كفى ذلك في مباينة الطرفين
واما اذا لم يعين الوقت لم ينتج الا عند اعتبار الدوام في احد الطرفين
لان دوام احد النقيضين يوجب كذب الاخر كيف ما كان وخامسها
اذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقيا فيه اما في الخارج فربما
يحصل ذلك الالتقا وربما لا يحصل فلا يعلم كون اللازم منه هو الحكم
الجزئي وتفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتب المنطقية
اوفى ـــــ ثم انه اراد جميع الحجج مفصلة بقول موجز وهو في

وهو في غاية الحسن والبلاغة وذلك انه قسم الاستدلالات الى البداهة قياس المنطقيين
والاستقرا وقياس الفقها المسمى عند المنطقيين بالتمثيل واخر القول في القسم الاول
اما الاستقرا فهو الحكم على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة يسمى
بالاستقرا التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج
يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد وهذا يقيني وان
لم يكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتمال ان يكون جزئي غير ما ذكر
بخلاف ما ذكروا والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ لكون الناس وجميع البهايم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني لما يتبع
فيه يتخلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ
واما قياس الفقها فظني ايضا لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على
ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت
لمن الجائز ان يكون عليته خاصة بتلك الصورة اعني يكون خصوصية تلك الصورة
شرطا في عليتها اما ان ثبت ان عليته للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم الى
القسم الاول اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته وصار ذكر الصورة التي يكون
الحكم فيها ثابتا حشوا لا مدخل له اصلا وانما خص هذا بالفقها لانهم يكتفون
بحصول الظن والاستعمل جميعهم لنفسه اما قوله هو بالحقيقة مركب من الاولين
فلانه يستدل فيه بجزئي على كلي كما في الاستقرا الا انه في الاستقرا لا يقتصر على جزئي
واحد ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزئي الاخر وذلك ايضا ليس يقينيا فهو مركب من
شبه الاولين وليس بهما ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائي
وهو الذي يكون اما النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل والى اقتراني وهو
الذي لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم الى متصل ومنفصل وفي المتصل يحمل
ان يكون التالي وهو اللازم اعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم
ووجود الجسم فيستدل من عين الملزوم ومن عدم اللازم ولا يستدل من
وجود اللازم ولا من عدم الملزوم وهذا ورد ذكر المنتج منها وعدد المنتج
في كلمات قليلة وفي المنفصل يستدل بعين كل واحد على نقيض الاخر وبالعكس
فينتج اربع نتايج واما الاقتراني فلا بد في مقدمتيه من جزء مشترك بينهما
ومن جزء خاص بكل واحد منهما ليتناسبا وادا الى المشترك يثبت
الحكم المطلوب بين الباقيين وهو النتيجة وينقسم الى اربعة اقسام لان
المشترك اما ان يكون محكوما به في احدهما محكوما عليه في الاخرى

واما محكوما به فيهما واما محكوما عليه فيهما والاول ينقسم الى ما يكون المشترك محكوما
به في المقدمة التي يكون الباقي من جزئيها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكلا اول
والى ما يكون بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ولا يورد في اكثر الكتب لبعده عن الطبع
واما اذا كان المشترك محكوما به فيهما فيسمى شكلا ثانيا واذا كان محكوما
عليه فيهما فيسمى شكلا ثالثا والحق هو الاول وينتج منه اربعة ضروب لان
المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب ان يكون موجبة كلية او جزئية
والاخرى يجب ان يكون كلية موجبة او سالبة والنتائج اربع موجبة كلية وسالبة
كلية وموجبة جزئية وسالبة جزئية ويراد ذلك في المطولات فليطلب في غاية الايجاز
والثاني انما ينتج على سبيل الاختصار والمنتج منه اربعة ضروب ايضا ولا بد
من ان يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم به في النتيجة
كلية ولا ينتج الا سالبة متباينة الطرفين بعد الغاء المشترك ويشترط فيه
ان يكون دوام الثبوت لاحدهما او يكون احد المتباينين دائم الحكم
ليكون المتباينان كطرفي النقيض والنتائج اما سالبة كلية واما سالبة يكونه
جزئية والثالث ينتج ايضا على سبيل الاختصار ويجب فيه ان يكون المقدمة
التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحدهما كلية والمنتج منه ستة اضرب
كلها جزئية اما موجبة واما سالبة وعبر عن الجزئية بقوله يلتقي المحكوم
به والمحكوم عليه في محل وهي خارج ذلك المحل قد يكون المتنافيان واما الشكل والعدم
الرابع فلم يذكره المصنف ولتفصيل ذلك نسند على كلام طويل قال
الركن الثاني في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا
او معدوما ههنا ثلاث مسائل المسألة الاولى في اقسام الموجود
الاول تصور الوجود والعدم بديهي لان ذلك التصديق متوقف على
هذين التصورين وما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون كذلك ولان العلم
بالوجود جزء من علمي باني موجود واذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم
بمفرداته كذلك اقول هذا الزم وهو ان التصديق عبارة عن
مجموع التصورات مع الحكم وعند التنزل على مذهب من يقول التصديق هو الحكم
وحده لكن الحق ههنا هو الذي ذكره وما اعترض به عليه فيما مر فهو ظاهر
الفساد قال الثاني ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع
الى ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والاقرب انه ليس كذلك
لنا انه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود
وهو يفضي الى الشك في وجود الاجسام اقول

لو كان الوجود عرضا في محله ليس بموجود لكان نحو من ذلك يفضي الى الشك في
وجود الاجسام لكن ليس كذلك لان محل الوجود امر معقول لا مع اعتبار الوجود
ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع لا اعتبار احدهما ثم اذا اخذ ذلك الامر
مع الوجود فلا بد وان يكون بينهما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون احدهما حالا
والاخر محلا وان كان المصنف يريد ان يقيس الاعراض والاجسام
على الوجود والماهية الذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغي ان
يكون القياس مطابقة وذلك بان يقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالا
ما قام بما ليس بموجود اي بما ليس بذلك الحال لكانت الاعراض الباقية قائمة
بما لا يدخل تلك الاعراض في مفهومه لانها لا يكون موجودا قال
احتجوا بان المقابل للنفي واحد والا بطل الحصر العقلي فيجب ان يكون الاثبات
الذي هو مقابل النفي واحدا ولانه يمكن تقسيم الوجود الى الواجب والممكن
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ولانا اذا علمنا وجود شيء فلا
يتغير اعتقاد كونه جوهرا او عرضا وذلك يقتضي ان الوجود امر مشترك
بينهما والجواب عن الاول ان مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك الماهية
ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا لا يدل على ثبوت عام وعن
الثاني ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية والمعنى ان
بقاء تلك الماهية اما ان يكون واجبا او لا يكون وعن الثالث انه يقتضي
ان يكون للوجود وجود اخر ويلزم التسلسل اقول قوله في
الجواب الاول ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول
فان ذلك لا ينافي الاول بيانه ان ارتفاع آ يقابل تحقق آ وارتفاع
ب يقابل تحقق ب فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما
امر مشترك ومقابله تحقق مشترك يصح ان يحمل على كل تحقق خاص
باحدهما وبغيرهما ونحن لا نعني باشتراك الوجود الا ذلك التحقق
المطلق لا هذا التحقق ولا ذاك التحقق وقوله في الجواب الثاني ليس جوابا
عن قولهم الوجود ينقسم الى الواجب والممكن فان الذي فسر به مورد
تلك القسمة في قوله وهو ان بقاء تلك الماهية الخاصة اما ان يكون واجبا
او لا يكون هو الوجود فان البقاء هو استمرار الوجود فكأنه يقول

وكانه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا ان استمرار الوجود
مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة ويرد الجواب الثالث
ايضا لعين جواب عن الحجة الثالثة فانه لا يتصور اشتراك وجود ثان بين
الوجود وبين الجوهر العاري عن الوجود واللاوجود حتى اذا تغير التصور
وتبدل العدم بالعرض ذلك الوجود المشترك ولزم منه ان يكون للوجود وجود
لغرابة المسئلة الثانية المعدوم اما ان يكون ممتنع الثبوت والانزاع
انه نفي محض واما ان يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند ابي الهذيل وابي
الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافا للباقين من المعتزلة ومحل
الخلاف انهم زعموا ان وجود السواد زائد على كونه سوادا ثم زعموا انه يجوز
خلو تلك الماهية عن صفة الوجود اقول اعرف ههنا ان المعدوم مشترك
بين الممتنع والممكن ويلزم من ذلك اشتراك مقابله من الواجب والممكن وينبغي ان
تعلم ان القائلين بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم
والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة بين الموجود
والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع
معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء
وثابت وللصفات التي لا تعقل الا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم
بل هي وسائط بينهما والبعض من مشايخهم كابي علي وابي هاشم والقاضي
عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الثابتة في العدم جواهر واعراض
وابو القاسم البلخي والبغداديون يقولون بانها اشياء والفاعل يجعلها
جواهر واعراضا قال لنا ان وجود السواد عن كونه سوادا
على ما مر فيمتنع ان يكون سوادا عند عدم الوجود وان الذوات المعدومة
مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصياتها
النوعية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فثبوت تلك الذوات
زائد على ماهياتها المخصوصة فهي حال ما فرضناها معراة عن الوجود
موصوفة بها هذا خلف اقول اما الحجة الاولى فقد مر الكلام فيها
واما الثانية فالزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله
فهي حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت حاصلة انا فرضناها معراة عن
الوجود لا عن الثبوت ولا يقولون ان ما به الامتياز ثابتا بل ان كان ولا بد فهي احوال

٢٧
قال ولان علة الذوات المعدومة قابل للانفصال والاتصال ويكون متباينا
والحكم لا يقول به اقول انهم يقولون الاتصال والانفصال متفقان
الباقي في الوجود المثلاثي المعدومات قال ولان الذوات الازلية
فلا يكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا فلا يبقى والذات يمتنع
الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة غنية عن الفاعل
اقول انهم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر
زائد عليهما كالتركيب الذي هو زائد على الاجزاء وهو بالفاعل ولا
يلزم من كون الافراد غنية كون المركب غنيا عنه قال ولان
السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فالوحدة
ان كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب ان لا يتعدد في الوجود وان
لم يكن لازمة فبعد فرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرضه محال
محال واذا زالت الوحدة حصل التعدد ولا يحصل الا وانتفاء بين
المتساويين بالهوية تم ما به التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شيئين
فهما مختلفان بالماهية هذا خلف وان لم يكن من لوازمها فكان الشيء حال
عدمه موردا للصفات المتزايلة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون محل
الحركات والسكنات المتعاقبة معدوما محضا وذلك عين السفسطة
اقول لهم ان يقولوا السواد حال العدم لا يوصف بالكثرة
وايضا ان كان متعددا فالتباين ليس من لوازمها ولا يجب ان يكون كل
ما لا يكون لازما للماهية زائلا فلا يكون المعدوم موردا للصفات المتزايلة
والسفسطة غير لازمة قال احتجوا بامور الحجة الاولى
ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم
متميز فلثلثة اوجه احدها ان المعدوم معلوم وكل معلوم متميز
ثانيها ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الان وهو معدوم
والحركة التي امكن من فعلها كالحركة الى اليمين والى الشمال والتي
لا امكن من فعلها كالطيران الى السماء معلوم مع انها معدومة وثالثها
ان المعلوم متميز فلاني اميز بين الحركة التي اقدر عليها والتي
لا اقدر عليها واميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها

ولذلك الحكم على المصلي بالحركتين بانها توجد غدا وعلى الاخرى بانها لا توجد ولا معنى
للتميز الا هذا وثانيها اني قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على خلق السماء
والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز
بعض هذه المعدومات عن بعض والا لاستحال ان يقال انه يصح مني فعل هذا بعينه
او لا يصح ذاك وثالثها ان الواحد منا قد يريد شيئا ويكره شيئا اخر وان كان
المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود
لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر مكروها فثبت بهذه الوجوه الثلثة
ان المعدومات متميزة واما ان كل متميز ثابت فلانا لا نعني بالثابت الا
كون هذه الماهيات في انفسها متعينة ومتحققة وفي العلوم بالضرورة ان امتياز
هذه الماهية عن تلك لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الاخرى
فعلمنا ان هذه الماهيات متحققة في العدم الحجة الثانية ان المعدوم
الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز ان يكون الامتناع وصفا ثبوتيا والا لكان الموصوف
به ثابتا فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف وانما لم يكن الامتناع
وصفا ثبوتيا كان الامكان ثبوتيا ضرورة انه لا بد في المتنافيين من كون احدهما
ثبوتيا والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت فالمعدوم الممكن ثابت والجواب
عن الاول لا نسلم ان كل معدوم ثابت والذي احتجوا به عليه معارض بامور اربعة
اولها انا نتصور شريك الله تعالى ولولا انا نتصوره ونميزه عما عداه لاستحال
الحكم عليه بالامتناع لان ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه وثانيها انا نتصور
بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه المتخيلات
عن بعض مع انها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام
قامت بها اعراض وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في
العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرر ماهية الجبل
من الياقوت حال العدم وثالثها انا نتصور وجودات هذه الماهيات
قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض فانا كما نعقل بعينها
امتياز ماهية الحركة يمنة عن ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما في الوجود كذا نعقل
امتياز وجود المصلي للحركتين عن وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود فلو اقتضى
العلم بامتياز الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات
تحققها في العدم وهو باطل بالاتفاق ولان الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما
محال ورابعها انا نعقل ماهية التركيب والتاليف قبل دخولهما في الوجود وهذه
الماهية يمتنع تقررها في العدم لان التاليف عبارة عن اجتماع الاجزاء وتماسها
على وجه مخصوص وذلك لا يتقرر حال العدم بالاتفاق واذا كان كذلك استحال
ان يتقرر

ان يتقرر ماهية التاليف حال العدم مع انا نتصورها قبل وجودها ونميزها عن
سائر الماهيات وكذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما مع
٢٨ انهما من قبيل الاحوال ولا حصول لها في العدم فثبت بهذه الوجوه ان التميز
الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن اقول حاصل ما
اورده من حججهم على ان المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على
الثبوت واثبات التميز في العلم والقدرة والارادة في حال كون المعلومات
والمقدورات والمرادات معدومة وادعاءهم ان التميز يقتضي الثبوت
وفي الحجة الثانية بان الامكان يقابل الامتناع والامتناع غير ثابت
بالضرورة فمقابله ثابت وهذه الحجج ليست بمرضية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت
الامكان والامتناع وتقابلهما وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميز
في الممتنعات والمركبات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركية والساكنية
وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر ان هذه التميزات ذهنية وهي لا تستدعي ثبوتا
خارجيا قال ثم انك ان اردت تضييق الكلام على الخصم فقل
ما الذي تعني بكون المعدوم متميزا ان عنيت به ذلك القدر من الامتياز
الذي نجده في تصور الممتنعات والمركبات والاضافات فذلك مسلم لكنه
لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم بالاتفاق وان عنيت به امرا وراء ذلك
فلا بد من افادة تصويره ثم اقامة الحجة عليه فانا لا نفهم وراء ذلك المنع في المقابل
اقول هذا تاكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق بين ما يفترقه به ويدعي
ثبوته وبين ما لا يفترقه به من المعلومات المتميزة في الذهن قال
واما قولهم المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لان المقدور اما ان
يكون ثابتا في العدم او لا يكون فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه اثر لان
اثبات الثابت محال واذا كان كذلك استحال ان يكون مقدورا وان لم يكن
ثابتا كان ذلك اعترافا بان المقدور غير ثابت وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال
بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد مراده
ثابت اقول انه يقول اثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت هو
جعله موصوفا بالوجود الذي هو امر وراء الثبوت وانت ما ابطلت ذلك
فان قلت انا نعلم ان الوجود هو الثبوت بالبديهة فلم لم تقل في اول الباب
ان دعواكم بان المعدوم شيء باطل بالبديهة وتستريح من هذا التطويل
قال والجواب عن الحجة الثانية ان المحكوم عليه بكونه ممكنا اما
ان يكون ثابتا في العدم او لا يكون والاول باطل عندكم الذوات المعدومة

يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعل العقل صفة لها وان كان الثابت
كان الامكان وصفا لما ليس بثابت في العدم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالامكان
على كون الممكن ثابتا في العدم اقول قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو قالوا
لامكن لهم ان يقولوا امكان الثابت في العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم
وان الممتنع ممتنع ذلك فخروجه عن الذاتية بل بتغير من حيث يحصل له صفة بعد ان لم يكن و
ايضا لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممتنع والا لكان كل
ممكن ثابتا بل موجودا لاشتماله على ... تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة
في المعدومات زعم ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابو هاشم وابو الحسين ابنه
الخياط وابو القسم البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش
والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته ان المعدومات الممكنة قبل دخولها
في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تاثير الفاعل ليس في جعلها
ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة واتفقوا على ان تلك الذوات متباينة
باشخاصها واتفقوا على ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد
غير متناه اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها
واتفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فانا نعقل
المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين
معا الخارجي والذهني نص ابن سينا في المقالة الاولى من الهيات الشفا
على انه لا يجوز ومنهم من جوزه واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف
بانها واحدة او كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد
فاذا اعتبرنا السواد فقط في هذه الحالة لا يمكن ان نحكم عليه بالوحدة
والكثرة والا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا لم نعتبر اياه
الا السواد بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة واتفقوا على ان
الماهية غير مجعولة قالوا لان كونها بالغير يحتاج ارتفاعه عند ارتفاع ذلك
الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير
ان لا يبقى السواد سوادا لكن القول بان السواد لا يبقى سوادا
محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به انه ليس بسواد والمحكوم
عليه لا بد ان يتحقق عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون سوادا
حال ما لا يكون سوادا وهو محال واما المعتزلة فقد اتفق القائلون
بالذوات المعدومة على انها باسرها متساوية في كونها ذوات
وان الاختلاف بينها ليس الا بالصفات ثم اختلفوا فذهب

الممكن

فذهب الجمهور منهم الى انها موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم منها ان ذات
الجوهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة بصفة السوادية
وهلم جرا وزعم ابن عياش ان تلك الذوات متعراة عن جميع الصفات
والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القائلون بالصفات زعموا
ان صفات الجواهر اما ان يكون عائدة الى الجملة وهي الحيية وكل ما
يكون مشروطا بها او الى الافراد وهي اما الى الجواهر واما الى الاعراض اما
الجواهر فقد اثبتوا لها صفات اربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي
العدم والوجود وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة
بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن
صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهو الصفة
المعللة بالمعنى قالوا وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الاربعة
فليس له بكونه اسود وابيض صفة وكذا القول في كل عرض غير مشروط
بالحيوة واما الاعراض فالصفات العائدة الى المحل غير معقولة لها
واما العائدة الى الافراد فثلثة الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود
والصفة الصادرة عنها عند الوجود وصفة الوجود فهذا هو المذهب
الذي استقر عليه جمهورهم وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد
الجبار وابي رشيد وابن متويه ومنهم من خالف في هذا التفصيل
في مواضع احدها ان ابا يعقوب الشحام وابا عبد الله البصري وابا
اسحق بن عياش زعموا ان الجوهرية هو التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك
فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية
فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا فذهب الشحام الى ان الجوهر حال
عدمه حاصل في الحيز وذهب ابو عبد الله الى ان الشرط في كون التحيز
حاصلا في الحيز هو الوجود فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيز
لكنه غير حاصل في الحيز وزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم كما
يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فلهذا اثبت الذوات
خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا في ان المعدوم هل له بكونه معدوما
صفة فالكل انكروه الا ابا عبد الله البصري فانه اثبته وثالثها اتفقوا
على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم الا ابا الحسين

الخياط فانه قال ... ورابعها اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا
حيا حكيما مرسلا للرسل يمكننا الشك في انه هل هو موجود ام لا الى ان نعرف
ذلك بالدليل الا انهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذاته
تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة و
اتفق الباقون من العقلاء على ان ذلك جهالة والانصاف ان لا نعرف وجود
الاجسام المتحركة الا بالدليل او بان نقول المذاهب ... وليس فيه
موضع بحث والقائلون بان الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بانها غير
مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل
وهل صرف بلحوقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة ان تاثير الفاعل
ليس في جعل الذوات ذواتا ليس هكذا الا انهم جعلوا الذوات المعدومة
ثابتة في الازل غير محتاجة الى تاثير فاعل ولا جعلوا الذوات متساوية في الذاتية
احتاجوا الى اثبات صفات الاجناس والاحكام الكل نوعا واحدا و
الاعراض المشروطة بالحياة هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر
والشهوات والنفارات والالام والارادات والكراهات وهي
مع الحياة عشرة والموت عندهم على اختلافهم والتحيز هي الصفة
المختصة بالجواهر التي لاجلها تحتاج الى الحيز وتقتضيها الجوهرية وهي
مشروطة بالوجود اما الكائنية المعللة بالحصول في الحيز لكون الجوهر
متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا وهي معللة بالاكوان التي هي الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والاتصاف بالوجود
يكون بالفاعل وللاعراض بدل التحيز والحصول في الحيز صفة واحدة
لاجلها تحتاج الى المحل وادلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكنها
قليلة الفائدة فلنعرض عنها قال المسئلة الثالثة الذي نقول
انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين منا وابي
هاشم واتباعه من المعتزلة فانهم اثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها
بانها صفة لموجود لا موصوفة بالوجود والعدم لنا ان العلم الضروري حاصل بان
كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون
والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين
الا ان يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فحينئذ ... حصلت
الواسطة على ذلك التفسير ويصير البحث لفظيا لعود

القسمة

هو المسألة
القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق والنفي
الى الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي
واسطة لكنهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات لها صفة
الوجود والمعدوم كل ذات ليس لها صفة الوجود والصفة لا تكون لها ذات
لا جرم لا يكون موجودا ولا معدوما ومن هنا ذهبوا الى القول بالواسطة
فانهم يعنون بالذات الشيء كل ما يعلم او يخبر عنه على سبيل الاستقلال وبالصفة
كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير وكل ذات اما موجودة او معدومة
يقال على كل ذات ليس لها صفة الوجود ويجوز ان يكون له غير تلك الصفة
كصفات الاجناس من يثبتها للمعدومات والحد الذي اورده يختل
عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ لا
قال ولهم احتجوا بوجوه الحجة الاولى قد دللنا على ان الوجود
وصف مشترك فيه بين الموجودات ولا شك في ان الموجودات متخالفة
بماهياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مغاير لماهياتها
ثم ذلك الوجود اما ان يكون معدوما او موجودا او لا موجودا ولا معدوما
والاول محال لان الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه
والثاني محال لان الوجود لو كان موجودا لكان مساويا في الموجودية لما هيات
الموجودة ولا شك في انه يخالفها بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لما به
الامتياز فيكون للوجود وجود لغير خصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز
ويلزم التسلسل وذلك محال فثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم
او ... هذه حجة عليها لهم من غير ان يصوبه فان الموجود و
المعدوم عندهم ليسا متناقضين فان طرفي النقيض يجب ان يتناقضا
الا ...لات وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود
والمعدوم فقوله الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه
لا يوافق اصولهم والصواب ان يقال الموجود والمعدوم لا يجتمعان
لان الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة بها والوجود
لا يكون موجودا لانه الصفة لا تكون لها ذات موصوفة بالوجود
قال الحجة الثانية الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس

وهو يوجب القول بالحال اولا اصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس
اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا فان النوع
في اللغة الاختلاف والجنس التماثل فاثبات الاول من وجوه
الاول ان السواد والبياض مشتركان في اللونية وليس الاشتراك في
مجرد الاسم لانا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد لم نقطع للسواد
والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من
المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ولذلك فان الاشتراك اللفظي لا يكون
مطردا في اللغات باسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وبانه
ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة ثم انا نجد
العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم
بالعرض والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى فعلمنا ان العالمية وصف مشترك فيه
بين هذه العالميات المختلفة والثالث انا نقول الممكن اما جوهر او عرض
فلولا ان العرضية وصف واحد والا لم يكن التقسيم منحصرا اثنان مستلزم
الثاني انه اذا ثبت ان هذه الماهيات مشتركة في بعض الوجوه ومختلفة في وجوه
اخر فالوجهان اما ان يكونا موجودين او معدومين او لا موجودا
ولا معدوما والاول باطل والا لزم قيام العرض بالعرض والثاني باطل
لانا نعلم بالضرورة ان هذه الامور ليست اعداما صرفة فبقي الثالث وهو
المطلوب والجواب عن الاول ان الكلام في ان الوجود هل هو وصف
مشترك فيه ام لا قد تقدم وان ساعدنا عليه فنقول لم لا يجوز ان
يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات
الموجودة في الموجودية ويخالفها في خصوصيتها فيلزم التسلسل
انما يلزم لو اشتركا في وصف ثبوتي واختلفا في وجه ثبوتي اما اذا
كان الاختلاف في امر عدمي فلا يلزم التسلسل بيانه ان الوجود يشارك
الماهيات الموجودة في الموجودية ويخالفها بقيد عدمي وهو ان الوجود
وان كان موجودا لكن ليس معه شيء اخر والماهية الموجودة وان كان موجوده وجوده
لكن لها مسمى الموجودية امر اخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لم
يلزم ان يكون الوجود موجودا بوجود اخر بل يكون موجوديته عين
ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل ثم قالت النفاة ايضا
حاصل ادلة مثبتي الاحوال على اصلها راجعة الى الصفات

[illegible]

21

وهو ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها مشتركة في عمومياتها وما به الاشتراك
غير ما به الافتراق ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم فاثبتوا الواسطة
قالوا وهذا يقتضي ان يكون للحال حال الى غير النهاية لان هذه الاحوال
التي اثبتوها لا شك انها تختلف في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها
حالا وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون للحال حال الى غير
النهاية اجاب المثبتون من وجهين الاول وهو الذي عليه تعويل
الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف الثاني التزام التسلسل
قالت النفاة اما الاول فضعيف جدا لان كل امرين يشير العقل اليهما فاما
ان يكون المفهوم من احدهما هو المفهوم من الاخر او لا يكون والاول هو
المثل والثاني هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات امرين لا يوصفان بالتماثل
والاختلاف جهالة واما الثاني وهو التزام التسلسل فباطل لانا متى
جوزناه انسد علينا باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد باب اثبات
الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين والذي اقوله ان
هذا الالزام غير وارد على القائلين بالحال لانا لما بينا ان السواد و
البياض مثلا يستويان في الموجودية ويختلفان في السوادية والبياضية
وعلمنا ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز لا يجوز ان يكونا سلبيين لانا
اثبتنا العرض ثابتة لكونه سوادا والاخر عدما اما الوجود
والسوادية فهما يختلفان بحقيقتهما ومشتركان في الحالية لكن الحالية
ليست صفة ثبوتية لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما
واذا كان الاشتراك واقعا في وصف سلبي لم يلزم ان يكون الحالية صفة
قائمة بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال حال وعند ظهر اندفاع هذا الالزام
عنهم مع ان الاولين والاخرين من مثبتي الاحوال كانوا عاجزين عن دفعه
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والجواب عن
الحجة الثانية ان نقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز
موجودين قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا هذا اقرب الى العقل من
اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وبهذا تعويل النفاة في دفع هذه
الحجة على الزام ان يكون للحال حال فقد عرفت ضعفه اولا
الصفات المشتركة لا نحكم ان يكون ثبوتية او لا يكون والثبوتية لا تخلو اما
ان يكون دليلا لمفهومات ما تشترك في تلك الصفات او لا يكون

[illegible]

واللاحق لكون كاللون الذي يشترك فيه السواد والبياض ويكون هي جزءا من
مفهوم السواد والبياض وهو الجزء لا يكون عرضا قائما بالمركب والا لزم من
اتصاف المحلات بها قيام العرض بالعرض وغير الداخل لكون كالعرض
الذي يوصف به السواد والحركة والعرض هو عارض بهما غير داخل في
مفهومهما وعروض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض والا لزم من كون
صفة مشتركة عارضة لمختلف قيامها بها الا بدليل منفصل واما الصفات
السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض واما
تزييف قول المثبتين ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس
بوارد عليهم لانهم يقولون المتماثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان
ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات ولا ذات ذات
فلا يوصف بالتماثل والاختلاف بيانه ان الذات هي ما تدرك بالانفراد
والحال لا تدرك بالانفراد فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال
لغيره اذ كان كل حال مدركا مع غيره والمستدرك ليس بمدرك بالانفراد
حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخر او غيره وانتم تلتزمون كل
امرين يشير العقل لهما فاما ان يكون المقصود منهما واحدا او لا يكون
والحال ليس بامر يشير العقل اليه اشارة لا يكون الا مع غيره واما دعوى
صاحب الكتاب الالزام على مثبتي الاحوال بان الحال صفة سلبية لا يقتضي اشتراك
في امر ثبوتي بين الاحوال فليس بوارد عليهم لانهم لا يقولون بان الحال سلب
محض بل يقولون انها وصف ليس بموجود ولا معدوم والمستحيل عندهم
ليس بموجود ولا معدوم ثم انه ليس بحال حاصل الحال تشتمل عندهم على معنى
فيه سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا ولا تشترك الاحوال
فيه ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف
وقد ظهر ان ذلك الدفع عنهم لم يكن بمقتضى لذلك الثناء على نفسه قال
ولقد اصاب في هذا الباب طريق الغير وهو انهم قالوا الاجناس والفصول
التي بها تتقوم الانواع البسيطة في الخارج موجودة ذاتها الاذهان لا في
الاعيان فقيل لهم الحكم الذهني ان كان مطابقا للخارج فالكلام مثل الحال
الاجناس والفصول ليست بمتعلقات
والا فهو جهل والاقتصار به اولى
انما هي تصورات مفردة والحكم فيها لا يستعمل على الحكم بمطابقة الخارج ان يكون
مطابقتها والا كان جهلا ... ذلك

٤٢

وذلك لان الحمل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يعتبر
المطابقة والاختلاف بل يعتبر فيه ان الاجناس والفصول ان يكون فيها حيثيات
يمكن للعقول تعقل الاجناس والفصول منها ولذلك يسلبان عن واجب الوجود
لامتناع ان يكون فيه حيثيتان وليس معنى الاشتراك الا ان المعقول من
احد المشتركين هو المعقول من الاخر فيما اشتركا فيه لا ان يكون شيء واحد في
الخارج موجودا في شيئين معا او نصف منه في كل واحد منهما او غير ذلك
وهما متصفان به قال المتفرع على القول بالحال قالوا ثبوت
الحال للشيء اما ان يكون معللا لموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة
بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد والاول هو الحال المعلل والثاني
هو الحال غير المعلل واتفقوا على ان الموجودات متساوية في الذوات
ومختلفة بهذه الاحوال اما الوجود فزعم مثبتو الحال هنا انه نفس
الذات وزعم المعتزلة انه صفة والقول بالثبات كون المعدوم شيئا
بناء على هذا والذي اختاره تفريعا على القول بالحال ان ذلك باطل
لان الذوات لو كانت مشتركة سواء قلنا الوجود هو الذات على ما
يقوله اصحابنا او غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل واحد منها
ما يصح على الاخر ضرورة استواء المتماثلات في كل اللوازم فكان يلزم
صحة انقلاب القديم محدثا والمحدث قديما والجوهر عرضا وبالعكس اقول
الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو ان الذوات لو كانت مشتركة
لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا فوجب ان يكون الحيوانية
المشتركة بين الانسان والفرس يستلزم صحة انقلاب الانسان فرسا
وبالعكس وجوابه عن مذاهبهم جوابهم عما اختاره فاورده عليهم
قال والزام اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة
ان كان لا لامر فقد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال
وان كان لامر فذلك الامر ان كان ذاتا عاد البحث في اختصاصها
من بين سائر الذوات بصفة المرجحية وان لم يكن ذاتا كان صفة لذات
فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها اما اذا جعلنا الخصوصية
ذاتا وما به الاشتراك صفة اندفع الاشكال لان الاشياء المختلفة
يجوز اشتراكها في لازم واحد اما الاشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم

اقول لم ان تقولوا يلزمكم في الاجناس والفصول مثل ذلك بل في
الاشخاص التي تحت نوع واحد فانكم ان جعلتم الفصول والمشخصات
ذواتا والحيوانية والانسانية لوازم لما كانت الحيوانية والانسانية
جزءا للماهية ولا نفسها فان اللوازم انما تلزم بعد تقوم الملزومات
وايضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار يرجح احد مقدوريه على
الاخر لا لمرجح فاذن يجوز ان الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات
من غير مرجح هذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الا مع الوجود
وايضا لم عرفت انه لا مرجح هناك غايته ما في الباب انكم لا تعقلون الدليل
على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه ولاصحاب هذه المذاهب لما فسروا
الذات بما يصح ان يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بان الذوات مشتركة
والحق صحة ان يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات او عوارضها لا نفسها
قال تقسيم الموجودات الموجود اما ان يكون واجب
الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن الثبوت لذاته وهو
ما عداه فان قيل الواجب لذاته يساوي ساير الموجودات في اصل
الوجود ويخالفها في الوجوب وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فالوجود غير الوجوب ولانا ندرك التفرقة بين قولنا الموجود واجب
وبين قولنا الموجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي
الفرق واذا ثبت ان الوجوب غير الوجود فنقول لا بد ان
لا يكون بينهما ملازمة او يكون والاول محال والا لصح انفكاك كل منهما
عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك
يستحيل ان يكون واجبا لذاته وايضا يمكن انفكاك الوجوب
عن الوجود وذلك محال اذ الوجوب صفة الوجود ويستحيل حصول
النعت بدون المنعوت واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمة
فمحال ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر لاستحالة الدور
ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا لكان كل موجود
واجبا هذا خلف اقول لو كان الوجود المشترك علة
الموجودات بالتواطؤ لزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع
كون كل موجود مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يدل عليه بالتشكيك
والاقوى

والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي ان يستلزم بعضها لشيء استلزامه
غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشي
وساير الانوار لا تقتضيه لكون النور مشتركا بين نورها وساير
الانوار بالتشكيك قال ولانه يلزم كون الوجوب معلولا
وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب بعلته فقبل هذا الوجوب
وجوب اخر لا الى نهاية وهو محال اقول لا يلزم من كون الوجوب
لازما كونه معلولا ولكن لان الوجوب والامكان والامتناع امور
معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي
وهي في انفسها معقولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست
موجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تسند اليها او
معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون
علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث
اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول
هو الوجوب قال ولانه محال ان يكون الوجوب مستلزما
للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقرا
اليه فلو كان الوجود مفتقرا اليه لزم الدور وهو محال ومحال
ان يكونا معلولي علة لان تلك العلة لها ان يكون موصوفة بهما او
صفة لها او لا موصوفة ولا صفة والاول محال والا لكان ما ليس
بموجود ولا واجب علة لهما لكن ما ليس بموجود معدوم فالمعدوم
علة للوجود والوجوب هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا
وهو محال على ما تقدم والثاني محال والا لعاد الاشكال في كيفية ذلك
اللزوم والثالث محال لانه يلزم ان يكون الموجود الواجب لذاته
مفتقرا الى علة منفصلة هذا خلف اقول هذا كله انما
يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج
متباينين وذلك محال قال ولا يقال الوجوب سلبي
لانا نقول انه تاكد الوجود والشيء لا يتاكد بنقيضه ولانه نقيض
اللاوجوب الذي هو عدمي لكونه محمولا على العدم فلو وجود ما
سميناه سلبيا لكن يستحيل ان يكون المقتضي للوجود هو الوجوب

لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت ولا بالعكس والا كان كل موجود واجبا
والجواب انه مبنا على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن ولو
سلم فان مطلق الوجوب ليس ثبوتيا اذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه
اقول باطل هذا ما تقدم
ان يكون مقتضيا للوجوب فان السلبي هو سلب شي عن شي وسلب
شي عن الوجود لا يكون محمول العلم عليه وايضا ان كان الوجوب والوجود
واللاوجوب متقضين بمعنى متقسمات جميع الاعتبارات
والعدم كذلك كان العلم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون
الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما
هو وجودي علميا لبعض فان الممكن العام والممتنع بعض ما بالوجه
المذكور الممتنع علمي فلا يجب ان يكون كل ما هو ممكن بالامكان
العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه علمي وهذا مما يجعل
في هذا الكتاب في مواضع كثيرة وفيه غلط فاحش على ما سيجي وعلى س
انه لا يعني هاهنا معنى النقيض وشرايط المذكورة في كتب المنطق وقوله على
تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل ان يكون المقتضي للوجوب هو الوجود
لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت جعل السلبي عدما وكثير
من الامور السلبية يقتضي امرا وجوديا كما سيجي بيانه وحكمها
بان هذه الاعتراضات مبنية على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح
قال خواص الواجب لذاته وهي عشر مسايل الشي
الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان ما بالغير يرتفع بارتفاع
الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال
مسئلة الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره والا لكان بتلك وسن
الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير
اقول لا ادري اش يعني
بهذه العلاقة فان الواجب له علاقة
العلية والمبدائية بالغير وان اراد
بالتركيب الانضمام الى الغير في كله

[illegible]

في مثل قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق اشمل للواجب بالذات وبالغير
فهو جائز وان اراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات
فمحال عليه لانه لا ينفعل عن غيره قال مسئلة الواجب لذاته لا يكون
وجوده زايدا عليه لان ذلك الوجود ان كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة
لها وان لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته ومفتقرا الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان
غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا بغيره وان كان تلك الماهية فهي حال
ايجابها ذلك الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون والاول محال لانها ان كانت موجودة
بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرطا لنفسه وان كان بغيره كانت الماهية موجودة
مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان لم يكن
موجودا فهو محال لانا لو جوزنا كون المعدوم مؤثرا في الموجود لم يمكننا الاستدلال فالوجود
بنا عليه الله تعالى على وجوده ولان بانتساب المعدوم الى الموجود باطل بالبديهة
الاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ثم لا
يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها لان الماهية من حيث
هي هي لا موجودة ولا معدومة وهذا كما قالوا في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود
لا بشرط وجودها والا وقع التسلسل ولم يلزم ايضا ان يكون القابل للوجود
معدوما والا لزم كون الشي الواحد في الوقت الواحد موجودا ومعدوما معا
ثم الذي يدل على ان الواجب الوجود وجوده زايد على ماهيته ان وجوده معلوم
وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم اقول هذا
الاعتراض هو ما نبه الشيخ عليه في بعض كتبه ولا شك ان الماهية من حيث هي هي
لا موجودة ولا معدومة وانما يمكن ان يكون من حيث هي هي علة لصفة معقولة
لها كما ان ماهية الاثنين علة لزوجيتها اما كونها من حيث هي هي علة لوجود او
لموجود فهو محال لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجود
موجودا او ليس كذلك في قبول الوجود فان قابل الوجود يستحيل ان يكون
موجودا والا لحصل له ما هو حاصل له واما الاستدلال على كون وجوده
زايدا على ماهيته بان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح
لان وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو امر معقول يقع
عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم هو وجوده الخاص الذي
هو الحق وهو ذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره والدليل على استحالة كون وجوده
زايدا على ماهيته هو استحالة دون الكثرة فيه فان كل كثرة محتاجة
الى الاحاد التي هي المبادي والمبادي لا يكون فيه كثرة من جهة الوجوب اصلا

قال مسئلة الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زائدا عليه اذ لو كان
الوجوب مستتبعا للوجود لكان الفرع اصلا للاصل وهو محال وان كان تابعا
لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات
فيكون الواجب بالذات اولى بكونه ممكنا وايضا فموجب ذلك الوجوب اما
يكون الوجوب موقوف على هذا التقدير فقبل هذا الوجوب وجوب لغيره لا الى نهاية
معروض بان الوجوب والامتناع كيفيات انتساب الموضوعات اما لامحالة
المحمولات فهي مغايرة للموضوعات والمحمولات فتابعة لها اقول
جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة مبني على كون الوجوب امرا موجودا
عارضا للواجب وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر في المعارضة فان وجوب
الشيء لا يكون جزءا من محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية
لانتساب محمولاتها الى موضوعاتها والكيفية العقلية لا يكون مستتبعة للامور
الخارجية بل تكون تابعة لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به
من الامور الخارجية ممكنا وفي عبارة صاحب الكتاب سهو فان الواجب انما يقول
كيفيات انتساب المحمولات الى الموضوعات قال مسئلة الوجوب
بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان هو مغايرا لما به تمايز كل واحد منهما
عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم
يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة هذا خلف وان كان
بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلولا للغير هذا
خلف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو [illegible] هو
لم يكن واجبا فيتسلسل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا
وهو باطل والاول ان اما داخل في الماهية او خارج وكلاهما باطلان
على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات
ومخالفا لها في خصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده
ان كان واجبا كان للوجوب وجوب لا الى غير النهاية وان لم يكن
واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته هذا
خلف وايضا فهو مبني على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل
على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وايضا فهو معارض بما ان واجب الوجود
مساو للممكن في الوجود ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه
متغايران ويعود التقسيم المذكور في الالف وقد عرفت هنا لا [illegible]
لا جواب الا قولنا ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك
اللفظي

اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين
بالاشتراك اللفظي فقط اقول ان لزوم التركيب من تقدير كون الوجوب
مشتركا بين اثنين كان من الواجبان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب
ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلولا
الغير هو خلف غير ظاهر لان الخلف يكون لو كان الواجب معلولا للغير لا الوجوب
اما ان كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم منه
كون الهوية معلولا للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها بل
انما يكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة ٣
فهي غير واجبة بدون الموصوف فيكون معلولا للغير حصل مقصوده
والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه
نقيض اللاوجوب المحمول على العدم فالوجوب يكون محمولا عليه
قوله واذا لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون
ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب
مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس
بالتواطؤ والمذهب الذي ذهب اليه اخيرا ان الوجود بالذات
مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي العجيبة من اهل الحيرة فانه في غاية
التحير لا يذهب الى شيء يتأدى الى الابالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه
من حيرته وكان من الواجب ان نقول كما قال بعض من الحكماء الواجب لذاته
يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا
لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما فخصوصية التي بها
يمتاز كل واحد عن الاخر لا يمكن ان يكون داخلا في المعنى والا جاء امتياز فهو
خارج منضاف الى المعنى المشترك فاذن في كل واحد منهما كان كل واحد
منهما ممكنا من حيث هو مخصوص ممتاز عن الاخر وان كان عرضيا لهما او لاحدهما
فعروضه في ذاته لا يكون واجبا لا انه الواجب لذاته هو المعنى المشترك
لا بوجه في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص فهذا اشتراك
فان قيل التخصيص سلبي وكل واحد منهما يختص بانه ليس هو الاخر قلنا سلب
الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد منهما
بعد حصول الغير فيكون ممكنا وذلك هو المطلوب قال
مسئلة وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب لغيره بالاشتراك
اللفظي

والا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكنا وان القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير
لم يكن ماهيه الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف وان كان مفتقرا اليه تمام
تمام ماهيه الوجوب بالذات غنيا عن الغير فهو فرض بان مسمى الوجوب يمكن
تقسيمه الى الواجب لذاته والواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك بين
القسمين لا محاله ولقايل ان يستدل على ان الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بانه
لو كان ثبوتيا لكان اما ان يكون مقولا على الواجب والواجب بالغير بالاشتراك
المعنوي او بالاشتراك اللفظي وكلاهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا
ثبوتيا اقول لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين الوجوب
بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات مركبا لان تعقل الوجوب
بالذات لا مفتقرا الى تعقل غير الذات اما الوجوب بالغير فمفتقر تعقله
الى انضياف تعقل الغير الى تعقل الوجوب ثم لو كان الوجوب الذي
هو امر يحصل في العقل عند اسناده مقصودا الى الوجود الخارجي مركبا
لم يلزم منه تركب المسند اليه كما لا يلزم من كونه محتاجا الى موصوف كون الموصوف
به محتاجا الى غيره وايضا الامتناع ليس مشتركا بين الامتناع بالذات
والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون منفيا
محضا وقوله في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام
ماهيه الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه نظر لانه لا يلزم منه الخلف
فانه من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار
الجزء افتقار المركب والمعارضه التي اوردها حجه على الاشتراك المعنوي
في الوجوب واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتي باطل لما مر قال
مسئله الواجب لذاته واجب لجميع جهاته اذ لو فرضنا اتصافه بامر ثبوتي
او سلبي ممكن في حقيقه ذاته لتوقف حصول ذلك الامر له او انتفاؤه عنه
على حضور امر خارجي او عدمه فذاته موقوفه على حضور ذلك الحضور
او الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير
فالواجب لذاته موقوف على الغير فكان ممكنا لذاته هذا خلف وفيه حجه
لا يمشي الا بنفي كون الاضافات امورا وجوديه في الاعيان اقول
هذه المسئله هي المعركه بين المتكلمين والفلاسفه لانه يقتضي كون الواجب
واجبا من جهه الفاعليه فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلمون هذا
وقوله اذا فرضنا اتصافه بامر موقوف على امر خارجي فذاته موقوفه
على

على الغير ليس بصحيح لان توقف امر يتعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب
توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب الا توقف ذلك الامر على غير
الواجب في الاضافات والسلبيات من الصفات كلها كذلك وهم يقولون
باتصافه بها فاذن ليس مرادهم من قولهم الواجب بذاته واجب من جميع جهاته
هذا بل المراد انه واجب من جميع جهات تتعلق به وحده ولا يتوقف على
الغير لكونه مصدرا او مبدأ الا لكون الغير صادرا عنه او متاخرا منه
فكان بين الاعتبارين فرقا قال مسئله الواجب لذاته لا يصح عليه
العدم اذ لو صح ذلك كان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه والمتوقف
على الغير ممكن بالذات اقول الصواب فيه ان يقال لا يصح عليه
العدم لان وجود الواجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم
واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده على عدم
سبب عدمه تعليل حكم ثبت للشي لذاته بعله غير ذاته قال
مسئله الواجب لذاته يجوز ان يعرض له صفات يستلزمها ذاته فيكون
الوجود الذاتي حصه لتلك الهويه فقط وساير النعوت واجبه الوجود
بتلك الهويه ويكون الوحده حصه لتلك الهويه من حيث هي هي وان كانت
اذا اخذت مع الوحده لم يبق واحده اقول هذا ممتنع عند
الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدرا لاكثر من
واحد وقوله وساير النعوت واجبه لوجوب تلك الهويه معناه
ان صفاته المتكثره ممكنه لذواتها والواحد لا يكون الا الذات مع انها
مع الوحده لا يكون لتضاد الصفه ومع الصفات يكون كثيرا وهذا ليس
مذهب الحكماء ولا المتكلمين الا الاشاعره كما سيجي شرحه وقوله الوحده
حصه لتلك الهويه واذا اخذت مع الوحده لم يبق واحده يجري مجرى
قول من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به
اثنين فان الوحده هي تعقل العقل لعدم انقسام تلك الهويه
قال خواص الممكن لذاته مسئله الممكن هو الذي لا يلزم
من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال فان قيل الوجود
[illegible] ممتنع من وجوب اخص اما ان وجود السواد مثلا اما ان يكون

عن كونه سوادًا او غيره فان كان الاول كان قولنا السواد يصح ان يكون موجودا
وان يكون معدوما جاريا مجرى قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا وان يكون
معدوما لكن قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا باطل لان الموجود
الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا ان كان واحدا كان ذلك اضافة
الشيء الى نفسه بالامكان وهو محال وان كان غيره لزم كون الشيء الواحد موجودا
مرتين واما قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما فباطل ايضا لانه متى
حكم على الشيء بانه يصح اتصافه بامر اخر فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف
مع الوصف والموجود به لا يعقل تقررها مع العدم فيه فيستحيل ان يكون
المحكوم عليه بصحة العدم نفس الوجود واما ان كان الحق هو الثاني كان قولنا
السواد يمكن ان يكون موجودا يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير
موصوفا بوصف الوجود وذلك محال ولانه اذا كان الوجود غير الماهية
فالموصوف بالامكان اما الوجود ولعل الماهية واما موصوفية الماهية
بالوجود واي واحد من هذه الثلثة فرض الامكان وصفا له فذلك الموصوف
بالامكان اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان مفردا كان الحكم عليه بالامكان
يرجع الى تلك الماهية المفردة يمكن ان يكون تلك الماهية ويمكن ان لا يكون فيعود
الى التقسيم الاول الذي ابطلناه وان كان مركبا عاد الكلام في امكان
صفة لكل واحد من اجزائه او لبعض اجزائه اقول هذا الاشكال
لو اضافه الى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان اليق وذكر ان القائل
يكون الوجود غير الماهية يريد بقوله السواد يصح ان يكون موجودا
ويصح ان يكون معدوما ان من الممكن ان يحدث ما يسمى بعد حدوثه
سوادا ويصح ان السواد ينعدم مطلقا واما عند من يقول بتغاير
السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير
موصوفا بالوجود وهو معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب
بان الماهية وحدها لا يكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة
فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما وقوله المعدوم يمكن ان
يصير موصوفا بالوجود معناه ان الماهية الموصوفة بالعدم يمكن
ان تزول عنها المعدومية وتحدث بعدها لها صفة الوجود وان
يمكن ان ينضاف اليها صفة المعلومية وباقي الكلام خبط ظاهر قال والثاني
السواد يمكن ان يوجد معناه ان الماهية التي لا يعتبر معها وجود ولا عدم

قال وبيانه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او
معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع
بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان
الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود
فلا يحصل امكان العدم والوجود واذا استحال ان يخلو عن العدم والوجود
وكان كل واحد منهما منافيا للامكان كان القول بالامكان محالا والجواب
تقرير هذا السؤال يوجه لغير هو ان الممكن اما ان يكون قد حضر
معه سبب وجوده او لم يحضر وبالتقدير الاول يجب وبالتقدير الثاني
يمتنع فيكون القول بالامكان ممتنعا اقول القسمة في المحكوم
عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان
المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم
ويبقى قسم ثالث وهو ان لا يكون مع احدهما قوله فان كان موجودا فهو
حال الوجود لا يقبل العدم يقال له هذا مسلم اما في غير تلك الحال فلم لا يقبل
العدم وايضا ان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود اما في
غير تلك الحال لم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية اما حال الوجود
واما حال العدم لان هناك حالا ثالثا عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند
اعتبارها لا مع الغير يمكن ان يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع
الحق بشرط المحمول وفي التقرير الثاني الذي قال فيه ان الممكن اما ان
يحضر معه سبب وجوده او لم يحضر اسقاطه باطل لان لم يحضر
يحتمل ان يحضر معه لم يحضر سبب وجوده او لم يحضر لا سبب وجوده
ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر ان الخلل في
هذا الكلام انما كان بسبب ان القسمة لم تكن مستوفاة قال
والشبهة هو ان الشيء لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفا
عدميا او وجوديا والاول باطل لانه نقيض اللاامكان الذي يصح حمله
على المعدوم والمحمول على المعدوم معدوم فيكون اللاامكان عدميا
فيكون الامكان وجوديا ضرورة كون احد النقيضين وجوديا
والثاني باطل لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال وهو لصحيا
انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لسائر الموجودات

في أصل الثبوت ويخالفها في خصوصية ماهيته المسماة بالإمكان فلو
ثبوته زائدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجبا لذاته لا
كان الإمكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الممكن فالموصوف بالوجود
موجود فالممكن موصوف وجوده شرط لقيام ذلك الإمكان به وما كان
شرطا لوجود ما كان واجبا لذاته كان أولى بأن يكون واجبا لذاته
فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف وإن كان إمكان اتصاف ماهيته
بوجوده على سبيل الإمكان كان للإمكان إمكان آخر ولزم أن يكون الإمكان
الإمكان زائدا عليه ولزم التسلسل أقول ما قوله في
إبطال كون الإمكان عدميا فلما تبين حاله وقوله في الوجه الأول
من إبطال كونه ثبوتيا أنه لو كان ثبوتيا لكان اتصاف ماهيته بوجوده
على سبيل الإمكان وكان للإمكان إمكان آخر ولزم التسلسل
ليس بحق لأن الإمكان أمر عقلي فيها اعتبر العقل للإمكان ماهية
ووجودا حصل منه إمكان آخر وانقطع عند انقطاع اعتبار العقل
وههنا نكتة ينبغي أن يحقق وهو أن كون الشيء معقولا ينظر فيه العقل
ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعاقل لا ينظر فيه حيث ينظر
فيما هو آلة لتعقله بل إنما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء بصورة
في عقله ويكون معقوله السماء لا ينظر حينئذ في الصورة التي بها
يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة
هو السماء وهو موجود ثم إذا نظر في تلك الصورة أي يجعلها معقولة
منظورا إليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضا موجودا
في محل هو عقله ممكن الوجود فكذا الإمكان هو آلة للعاقل به
يعرف حال الممكن في أن وجوده يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الإمكان
موجودا أو غير موجود أو جوهرا أو عرضا أو واجبا أو ممكنا فإن
نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته
لم يكن بذلك الاعتبار إمكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل
وممكنا في ذاته وواجبا بغيرها بعينه وإذا تقرر هذا فالإمكان من حيث
هو إمكان لا يتصف بكونه موجودا أو غير موجود وممكنا أو غير ممكن
وإذا وصف شيء من ذلك لا يكون حينئذ إمكانا بل يكون له إمكان آخر

فالمحقق

فالمحقق هنا أيضا ينكشف جلية اعتراضات هذا الفاضل على الإمكان وعلى
أمثاله ومزيل الحيرة التي عرضت له ولغيره من تتبع مقالته قال
وثانيهما أن المحدث قبل وجوده ممكن الوجود لذاته فلو كان الإمكان
صفة موجودة لكان الشيء حال عدمه موصوفا بصفة موجودة وذلك محال
أقول فإن الإمكان صفة للمتصور المستند إلى الوجود الخارجي
والشيء حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا بالإمكان قال
لا يقال الجواب عن الإشكال الأول أن ذلك إنما يتوجه على من يقول الشيء
حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن العدم فأما من يقول الشيء
حال وجوده يمكن أن يصير معدوما في الزمان الثاني لا يلزمه هذا الإشكال
وعن الثاني أنه لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة
للعدم صدق قولنا الماهية التي هي أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة
للعدم وعن الثالث أن الإمكان وصف ثابت في الذهن لا يحتاج إلى الخارج
وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم لأنا نجيب عن الأول بوجهين أحدهما
أن يقول القول بالإمكان الاستقبالي محال لأنا إذا حكمنا على الموجود في
الحال بأنه يمكن أن يعدم في الاستقبال فإما أن يقال إمكان العدم
الاستقبالي حاصل في الحال أو يقال إنه لا يحصل إلا في الاستقبال والأول محال
لأن العدم في الاستقبال من حيث إنه في الاستقبال موقوف على حصول
الاستقبال وحصول الاستقبال محال في الحال فحصول العدم الاستقبالي
من حيث إنه عدم استقبالي موقوف على حصول شرط محال والموقوف على
المحال محال فالعدم الاستقبالي ممتنع الحصول في الحال وإذا استحال
ذلك بل لا يمكن حصوله إلا في الاستقبال كان إمكان حصوله حاصلا في
الاستقبال لا في الحال فإن قلت إنه وإن كان هذا الشيء
ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال فنحن إنما أثبتنا
هذا الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال قلت الإمكان نسبة والنسبة
لا توجد إلا بعد وجود المنتسبين فإذا استحال الاجتماع بين المنتسبين
استحال تحقق النسبة ولهذا الثاني وهو أن يقال إمكان العدم
الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال كان ذلك حكما بالإمكان على
الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر لأن الاستقبال عند حضوره يصير حالا

وحينئذ يعود لعدل الاشكال الثاني وان سلمنا ان الامكان الاستقبالي لكن الاشكال
المذكور لا يندفع لان قولنا انه في الحال يمكن ان يصير موجودا في الاستقبال
يقتضي امكان صيرورة هويته محكوما عليها بالعدم فلو كانت هويته
عين الوجود لكان ذلك حكما باتصاف الوجود بالعدم فيعود الاشكال
المذكور اقول تصور الاستقبال في الحال معقول والماهية لا من حيث
هي موجودة او غير موجودة مستندة الى الوجود الخارجي في الاستقبال الى عدم
ليست بمعنى التعقل والامكان الاستقبالي هو الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك
الاسناد والنظر في ان امكان العدم يحصل في الحال او في الاستقبال ليس نظرا
الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه من حيث انه صورة في العقل وهو حاصل
بذوات التعقل من حيث هي صورة عقلية متعلق بالاستقبال من حيث هو امكان
ولا يلزم منه محال وايضا ان الامكان نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق المنتسبين
فعند ظهور ان منتسبيه حاصل في التصور متعلق بالاستقبال واما قوله في
الوجه الثاني لا نطال ان يمكن الاستقبالي ان امكان العدم للاستقبالي لا يحصل
الا عند حضور الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال
بل يتوقف على تصور الاستقبال وباقي كلامه معلوم الفساد مما مر قال
وعن السؤال الثاني ان شرط كون الشيء قابلا للشيء كون القابل خاليا عما ينافي
المقبول فاذا كان وجود الماهية وعدمها متنافيين فان الامكان والماهية
لا تخلو عنهما فالماهية يمتنع خلوها عما ينافي الامكان فيمتنع اتصافها
بالامكان اقول الماهية لا تخلو عن الوجود او العدم في الخارج
اما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما والامكان صفة لها من حيث هي
كذلك مستندة الى الوجود والى العدم قال وعن السؤال
الثالث ان حكم الذهن بالامكان اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه
او لا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا وان كان حاصلا ان الذهن
حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء
في نفسه ممكنا فيعود الاشكال المذكور من انه ثبوتي او عدمي وان
امكان الشيء وصف للشيء والذهن يحكم بذلك بانه حاصل للشيء المحكوم عليه بالامكان
ووصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء الا ان يقال المراد من قولنا
امكان الشيء امر حاصل في الذهن ان العلم بالامكان حاصل في الذهن
وهذا

وهذا حق لكنه لا يدفع السؤال لان البحث وقع عن نفس الامكان لا عن العلم بالامكان
اقول علم ان المطابقة ان يعتبر وان لا يعتبر وتصور الامكان
ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود وان اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا
لما في العقل لانه اعتبار عقلي لامر والامكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بامكان
ومن حيث هو متعلق بالمتصور لا يعتبر حصوله في الذهن ولا حصوله ذهنا وهذا
الخبط لعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
قال والجواب ان كون المقدمات المتعينة ممكنة لعرض فيها
التشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب كما في شبهة السوفسطائية
اقول قد انصف ههنا في تشبيه هذه الشبهة بتلك الشبهة الا انه كان
يجب ان يورد ههنا ما قال فان هذا الموضع موضع التحقيق لا التشكيك
قال مسألة الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل لانه لما استوى
بالنسبة اليه استحال الترجح الا بالمنفصل فان قيل قولكم لما استويا
امتنع الترجح الا بالمرجح ان ادعيت انه بديهي فهو ممنوع فانا لما عرضنا
هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية
اظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاول ومع قيام
احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام وان ادعيت انه برهاني فاين
البرهان سلمنا صحة ما ذكرته لكنه معارض بامور اولها لو افتقر الممكن
الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا
او لا يكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل وانما قلنا انه يستحيل
ان يكون وصفا ثبوتيا لان ثبوته اما في الذهن فقط او فيه وفي الخارج
والاول باطل لان الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج فهو جهل
لمن اعتقد ان العالم قديم مع انه لا يكون في نفسه كذلك فلو كان حكم الذهن
بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشيء مؤثرا في الشيء
والثاني ان كون الشيء مؤثرا في غيره صفة لذلك الشيء وكانت حاصلة قبل الاثر
وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره الا ان يقال الموجود في الذهن هو
العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد كما سلف اما الثاني وهو ان يكون له
ثبوت في الخارج فهو اما ان يكون نفس المؤثر او الاثر او امرا مغايرا لهما

والاول باطل لانا قد نعلم ذات الموثر وذات الاثر مع الشك في كون ذلك الموثر موثرا
في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله تعالى لكنا لا نعلم ان الموثر فيه
قدرة الله تعالى الا ببرهان منفصل على نفي الواسطة والمعلوم مغاير للمجهول
فاذن موثرية قدرة الله في العالم ليست نفس قدرته ولان موثرية القدرة في الاثر
نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين متوقفة على وجودهما والمتوقف على الشيء
مغاير له واما ان كانت الموثرية امرا زائدا فهو اما ان يكون من العوارض
العارضة لذات الموثر واما ان لا يكون كذلك بل يكون موجودا قائما بنفسه
لان كونه عارضا لشيء اخر غير معقول فان كان الاول كان ممكنا لذاته مفتقرا
الى الموثر فموثرية الموثر زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال وسنقرر بطلانه
فالمحال لازم من وجه لقوله ان التسلسل انما يعقل لو فرضنا امورا متتالية الى
غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد متلوا بصاحبه وانما يكون متلوا
بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان تاثير المتلو في
التالي متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف وان كانت الموثرية جوهرا
قائما بذاته فهو محال لان موثرية الشيء في الاثر نسبة بين الموثر والاثر والنسبة
بين الشيئين لا يعقل ان يكون جوهرا قائما بالنفس ثم على تقدير التسليم
فالموثر في وجود هذا الممكن اذا والذات او هما وعلى التقديرات يكون موثرية
الذات الموثر في وجود الممكن زائدا عليه ولزم التسلسل واما قولنا انه
لا يجوز ان يكون الموثرية صفة عدمية لانها نقيض اللاموثرية التي تصح
على العدم والمحمول على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت فالموثرية امر ثبوتي
ولان الشيء الذي لم يكن موثرا فصار موثرا فالموثرية حصلت بعد ان لم تكن
فهي صفة وجودية والا فليجوز فيما اذا صارت الذات عالمة بعد ان لم تكن
ان لا يكون العلم امرا وجوديا وذلك نهاية الجهالة فظهر بما ذكرنا فساد
كون الموثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية فاذن القول بالموثرية باطل
وثانيها ان الموثر اما ان يوثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه
والاول باطل لاستحالة ايجاد الموجود والثاني باطل لان حال العدم لا اثر
فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول وثالثها
ان الموثر اما ان يكون تاثيره في الماهية او في الوجود او في اتصاف
الماهية بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند
عدم ذلك الغير فلو كان السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد
سوادا عند عدم ذلك الغير وبعد المحال لان السواد يستحيل ان يصير غير سواد

لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بانه ليس بسواد
بل نقول نفي السواد ولا نبقى لانا نقول اذا قلنا نفي السواد فهنا قضية
ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة والموضوع لا بد من تقريره حال الحكم بحصول
ذلك المحمول له او سلبه عنه فاذا قلنا السواد منفي فالموضوع هو السواد
فلا بد وان يكون السواد متقررا حال ذلك النفي فان كان النفي هو السواد
ايضا لزم ان لا يكون السواد متقررا في هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا
السواد معدوم كون السواد متقررا وغير متقرر وذلك محال واما ان
قيل الموثر اثر في الوجود فذلك محال والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا
عند فرض عدم ذلك التاثير وهو محال على ما مر واما الثالث وهو ان
يقال ذلك الموثر اثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول اولا لا يجوز
ان يكون موصوفية الماهية بالوجود امرا وجوديا لانها بتقدير ان يكون امرا
وجوديا لم يكن جوهرا قائما بذاته بل يكون صفة للماهية فيكون موصوفية
الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل واذا لم يكن الموصوفية امرا ثبوتيا
استحال جعلها اثر الموثر ثم بتقدير ان يكون امرا ثبوتيا استحال اسنادها
الى الموثر لان الموثر اما ان يوثر في ماهيته او في وجوده ويعود التقسيم
المتقدم واذا ثبت انه لا يجوز اسناد الماهية والوجود والانتساب احدهما
الى الاخر الى الموثر ثبت ان الماهية الموصوفة بالوجود غنية عن الموثر فثبت ان
القول بالتاثير باطل ورابعها انه لو افتقر ترجيح احد طرفي الممكن على
الاخر الى المرجح لافتقر رجحان العدم على الوجود الى المرجح لكن ذلك محال
لان المرجح موثر في الترجيح والموثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل
اسناده الى الموثر فان قلت علة العدم عدم العلة قلت هذا خطأ
لان العلية هنا نقيض اللاعلية التي هي عدم فالعلية ثبوتية فالموصوف بها ثابت
والا فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة وهو محال ولان العدم لا تميز
فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولا والجواب
ان تلك القضية بديهية والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات في العقل محال
وان جاز لنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد ولكن الوجوب لا يحصل
بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس
ذلك الممكن لانه قبل وجوده معلوم فلا بد من شيء اخر يعرض له ذلك الوجوب
بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو الموثر اما المعارضة الاولى فمدفوعة
لان ذكر المقسم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما اذا قيل

فيهما

لو كنت انا موجودا في هذه الساعة لكان كوني اما ان يكون عدميا وهو محال لانه نقيض اللاكون فيها وهو عدمي ونقيض العدم ثبوتي او يكون ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم ان لا يبقى الذات عند ما لا يبقى حصولها في تلك الساعة او زائدا عليه فيكون ذلك الزائد حاصلا في تلك الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصولي في هذه الساعة مفضيا الى هذه الاقسام الباطلة وجب ان لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبديهيات اما المعارضة الثانية فهي كذلك ايضا لان الاحداث وان كان في محل البحث لكن الانزاع في الحدوث والتقسيم الذي ذكر لمنع يرفعه لانه يقال ان حدث هذا الصوت فاما ان يكون حدوثه حال وجوده او حال عدمه فان حدث حال وجوده فقد وجد الموجود وان حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل للضروريات اما المعارضة الثالثة فهي ايضا كذلك لانه يقال لو حدث هذا الصوت لكان المحدث اما الماهية او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وان كان الثاني فقد انقلب ما ليس بموجود وجودا وكذا الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبديهيات وههنا اشكال وهو ان للقادح ان يقول في البديهيات انكم لو كنتم لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان النتيجة باطلة لزم منه تطرق القدح الى البديهيات اما المعارضة الرابعة فممنوعة لان العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان فلا يتصور

قوله التفاوت بين قولنا ترجح احد المتساويين المرجح اقول يكون كمرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون يقينيا اما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم نفسه فلا تفاوت كما ذكر هو ايضا في الجواب واما اقامة برهانه على ذلك الحكم الضروري فليس بسبب ان وجوب الممكن المفضي لوجود الموصوف به لا يمكن ان يكون قائما بموثره لانه وصف للممكن ووصف الشيء يستحيل ان يقوم بغيره والعالم بالموثر ان كان واجبا فهو الايجاب لا الوجوب والحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كسائر الصفات ويكون

ويكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه قوله من الناس من البرهان الذي اقامه مبني على حكم وهو قوله الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذه القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفي قولنا الترجيح لاحد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود ولكن بعبارة اخرى فاذن البرهان الذي اقامه مبني على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه الى ذلك البرهان وقد وضح من ذلك ان ذلك البرهان فضلة غير محتاج اليه اما المعارضة الاولى فالموثرية المذكورة فيها امر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن الموثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو الموثرية كما سياتي في سائر الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج واعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي تمثل به في الجهل يدل على ما ذكرناه لا على ما اورده في مثاله وعدم مطابقته لا يقتضي ايضا ان لا يكون شيء موثرا اصلا كما قال بل اذا حكم بثبوته في العقل فقط لمطابقته بثبوته في العقل دون الخارج وقوله الموثرية صفة قبل الاثر ان وصف الشيء يستحيل قيامها بغيره جوابه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل الاثر لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل واما قوله لا يقال الموجود في الذهن هو العلم بالموثرية لما تقدم فجوابه الصحيح ان الموثرية غير العلم بالموثرية مع كونهما ثابتين في العقل لا كما احال عليه مما تقدم والقول في باقي كلامه في فساد كون الموثرية ثبوتية ظاهر مما ذكرنا واما حجته ان الموثرية ثابتة لانها نقيض اللاموثرية فقد مر بيان فساده واستدلاله بتجدد الموثرية على كونها ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في العقل كما في سائر الاضافات وقوله في الجواب ان مثل هذه التقسيمات مبطل للبديهيات كما اذا قيل كوني في هذه الساعة اما ان يكون ثابتا او لا يكون الى اخر كلامه ليس كما قال لان الكون في الزمان امر عقلي يعرض للمتكون مشروطا بوجود الزمان المتعلق به ومعنى كون المتكون بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فرض الزمان ولا تسلسل فلا يلزم منه ما يبطل البديهيات واما في المعارضة الثانية فقسمه التاثير بانه

بانه يحصل اما في حال وجود الاثر او في حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك لانه ان
اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس بمستحيل ان يوثر المؤثر في الاثر
في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها يكون بهذه الصفة وان اراد به
مقارنة المؤثر للاثر الذاتية فذلك مستحيل وانما يوثر فيه لا من حيث هو موجود
ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث
الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في الجواب ان هذه
القضية مرجلة للفطريات باطل ودال على تحيره في امثال هذه المواضع وقد
ان يعارضه بما يقول المتاخرون من المتكلمين الذين لا يقولون بمقارنة العلة و
المعلول في الزمان فانهم يقولون الصوت الذي يوجد في الان الثاني يصدر
من موجد في الان الذي قبله فيكون التاثير سابقا على الاثر بان ويمنع
بالقياس الى ما يحصل بعده سواء كان الاثر موجودا في ذلك الان او لم يكن
اخراد معدوما ويكون الاثر في ان التاثير غير موجود وفي الان الذي يصير
موجودا لا يكون مقارنا للعدم واما في المعارضة الثالثة فجوابه بانا نشير
المؤثر اما في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود يجاب
عنه بانه في الماهية وقوله ذلك محال لان كون السواد سوادا بالغير يوجب
ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير جوابه انه اذا فرض
السواد وجب سواديته بسبب الفرض وجوبا لاحقا مترتبا على الفرض
ومع ذلك الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا للموجود
اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب
ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده [illegible] الفرق بين الوجوبين
في المطلق وهذه مغالطة من جنس اللفظ المشترك لان الوجوب يدل على
المعنيين بالشركة اللفظية وايضا اذا قلنا في السواد معناه ان
السواد الذي حصل في [illegible] في زمان بعده ويكون حمل غير
الذي حمل على المقصود منه لا على الموجود الخارجي وان الموضع [illegible]
لا يحمل يكون ان في العقول او لا يكون في الخارج اصله وكذا القول في
حصول الوجود من موجده وان قيل تاثير المؤثر في جعل الماهية
موصوفا بالوجود كما هو راي القائلين بان المعدوم شي لم يتعلق الا
بموصوفية الماهية بالوجود لان ذلك امر اضافي يحصل بعد اتصافها
به والمراد من تاثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود والالتزام من ذلك ما

ما ذكر من المحال وظاهر من قولهما الجواب عن هذه المعارضة خبط وتحيير
وتلجيه بسبب ذلك تارة في البطلانات وتارة في البديهيات واما في
المعارضة الرابعة فقوله افتقار العدم الى مرجح محال لان العدم نفي محض
ليس بشي لان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا محضا ويساوي
طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم
العلة ليس بشي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولكونه ممتازا عن
عدم المعلول في العقل يجوز ان يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل
وقوله العلية مناقضة للاعدمية الى اخره فقد مر وجه الغلط فيه وجوابه
عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها انما هو ما يشيد المعارضة قال
مسئلة الممكن لذاته لا يجوز ان يكون لاحد الطرفين به اولى لانه مع تلك
الاولوية اما ان يمكن طريان الطرف الاخر او لا يمكن فان امكن فاما ان يكون
طريانه لسبب او لا لسبب فان كان لسبب لم يكن تلك الاولوية كافية في تقا[illegible]
الطرف الراجح بل لا بد معها من عدم سبب الطرف المرجوح وان كان لا لسبب
فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا محال لان المساوي اولى بالوقوع من المرجوح
فلما امتنع الوقوع حال التساوي فلان يمتنع حال المرجوحية كان
اولى وان لم يمكن طريان المرجوح لان الراجح واجبا والمرجوح ممتنع
اقول ما ذكره يقتضي نفي الاولوية مطلقا وللقائل ان يقول طرف
الاولى يكون اكثر وقوعا واشد عند الوقوع او اقل شرطا في حصوله للوقوع
وانت لما ابطلت ذلك وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة
كالصوت والحركة ان العدم لو لم يكن اولى بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه
بان كلا منا في الممكن لذاته لا في الممتنع لغيره وبقاء الغير القار ممتنع
لغيره قال مسئلة رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب
اما السابق فلانه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لا صدوره عنه لم يوجد
وقد دللنا على ان الرجحان لا يحصل الا مع الوجوب واما اللاحق فلان
وجوده حال عدمه كان منافيا لامكان عدمه فكان مستلزما للوجوب
واعلم ان شان الممكنات لا تنفك عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان
لا داخلان

اقول فلم يتقرر بعد الفرق بينهما فيما مضى ولما كان الممكن لذاته لا
ينفك عن الوجود او العدم فهو لا ينفك في كل وقت عن حالتيه عن بعد الوجوب لوجود
او العدم فهو لا يعرى شيء منهما كالاتصاف احد الطرفين لذاته وهذا معنى قوله لكنه
خارج لا داخل. قال مسئلة علة الحاجة الى المؤثر الامكان لما سبق
لا الحدوث لان الحدوث كيفية للوجود اي حادث فيكون متاخرا عنه والوجود متاخر
عن تاثير القادر فيه المتاخر عن احتياج الممكن اليه المتاخر عن علة الاحتياج اليه فلو
كان العلة هي الحدوث لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب احتجوا بان علة الحاجة
لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان التاثير
يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا والجواب ما قيل ان علة العدم
عدم العلة اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو
صفة للوجود الموصوف به والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها فالوجود
الموصوف به متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول عن العلة
وتاثير الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تاخرا بالطبع
واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات وجميعها اربع تاخرات اثنان
بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة
للاحتياج وقد قالوا في معارضته الامكان صفة للممكن فهو متاخر عنه
والممكن متاخر عن تاثير المؤثر فيه والتاثير متاخر عن الاحتياج المتاخر
عن علته وهي فاسدة لان الممكن الموصوف بالامكان ليس بمتاخر
عن تاثير المؤثر انما المتاخر عنه وجوده وعدمه المتاخرين عن ذاته
اللذين بسببهما احتاج الى المؤثر ثم الى علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان
علة للحاجة هم الفلاسفة والمتاخرون من المتكلمين والقائلون بكون
الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة
للحاجة لزم احتياج العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم
المعلول ليس شيئا ثابتا ولا مانع من ان يكون معلولا لعدم العلة كما مر
القول فيه وقد تبين ان ذلك غير مستقيم على فساد ما قال مسئلة
الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر لان الحاجة للامكان وهو كان امرا
للممكن لا يمكن ابدا محتاجة لا تعاليها اي حال البقاء اصاب
ادبه بالوجود والا سقوط اقول هي الاولوية المغنية عن المرجح
ان كانت

٤٢ ان كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث وان لم تكن
حاصلة حال الحدوث فهو امر حدث حال البقاء ولولاه لما حصل الاستمرار
فالشيء حال استمراره مفتقر الى المرجح احتجوا بان المؤثر حال بقاء الاثر
اما ان يكون له فيه تاثير او لا يكون فان كان له فيه تاثير فذلك التاثير ان
كان في الوجود الذي كان حاصلا فهو محال لان تحصيل الحاصل محال وان
كان في امر جديد كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي وان لم يكن له فيه
تاثير اصلا استحال ان يكون له فيه اثر والجواب لا نعني بالتاثير
تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر اقول القول بان الممكن
حال بقائه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتاخرين من المتكلمين وبعضهم
يفرقون بين الموجد وبين المبقي والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما
ان يكون له في الاثر تاثير ام لا مشتمل على غلط وهو ان المؤثر في البقاء لا يكون
له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر
يفيد البقاء بعد الاحداث قوله وان كان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا
في التجديد لا في الباقي جوابه نعم تاثيره بعد الاحداث في امر جديد هو
البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي
كان باقيا وقوله في الجواب لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر
لبقاء المؤثر ليس بشيء لان البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولاه
لكان الاثر كما سبق قال تقسيم الموجودات على راي
المتكلمين الموجود اما ان يكون قديما او محدثا اما القديم فهو الذي
لا اول لوجوده وهو ليس بمتحيز والمحدث ما لوجوده اول وهو ما عداه
قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله موجودا في الازل اما ان يكون عدميا
او وجوديا والاول باطل والا لكان قولنا ما كان موجودا في الازل ثبوتيا
فيكون المعدوم موصوفا بالوصف الوجودي وهو محال فتعين ان ذلك
المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين ذات الله تعالى او غيره والاول
باطل لان كونه في الازل غير حاصل الآن والازل الآن هو الازل فكل ما
وجد الآن وجد في الازل هذا خلف لكن ذاته حاصلة الآن فكونه
في الازل امر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل فقد كان
في الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذي يحققه معنى كان

ويكون لذاته وهو الزمان فالزمان موجود في الازل قال المطلع معنى كون الله
تعالى قديما انا لو قدرنا ازمنة لانهاية لها لكان الله تعالى موجودا معها باسرها
وما نقيد ذلك انه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكان ذلك
الزمان ان كان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس له زمان لغ
فقد صار القديم معقولا من غير اعتبار الزمان. واذا عقل ذلك في موضع فليعقل
ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر في حدوثه زمان لغ لاستحالة ان يكون
للزمان زمان لغ واذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان
لغ فليعقل مثله في ساير المواضع لغوله ــــــ صفات الله تعالى عند
من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمحدثة ولذلك كان من الصواب ان
يقول هو الله وصفاته وفي المحدث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته والشبهة
التي اوردها الفلاسفة اخترعها مولا الجاهل وليس بشي فانه قال كان الله موجودا
في الازل صفة ثبوتية لانه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم
موصوفا بصفة ثبوتية اقول ــــ قد مر ما في هذه الطريقة من الغلط وايضا
نقيض كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وهي قضية ولا يكون
شي من المعدومات موصوفا بهذه القضية وان جعل بازائه ما كان معدوم ما
موجودا في الازل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا فانه لم يكن في الازل لم يكن
هذه القضية نقيضا للاولى لتخالف موضوعيهما وان اراد بذلك ان الكون
واللاكون متنافضان والكون محمول على الله واللاكون محمول على المعدوم
فيكون الكون وجوديا كان اراد مصيبا بدل مفردين حشوا والكلام
على مثل هذه المناقضة وفسادها بما ذكرناه مرارا وللفلاسفة شبهة غيرها
في قدم الزمان سياتي ذكرها والجواب عنها وقوله قال المطلع معنى كون
الله تعالى قديما انا لو قدرنا ازمنة لانهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضه
كل المتكلمين فان كون الشي مع الشي لا يتحقق الا فيما كان في زمان او يقدر
زمان والمحققون منهم يقولون معناه انه غير مسبوق بغيره لا افعال ان السبق
ايضا لا يتحقق الا بتقدير زمان لانهم يقولون سلب السبق منه لا يقتضي كونه
زمانيا قال ــــ خواص القديم والمحدث مسئلة اتفق
المتكلمون على ان القديم يستحيل استناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة
على انه غير ممتنع انما كان تعالى لم يكن قديما زمانيا مع انه فعل الله
وعلى ان الحلاف في هذا المقام لفظي لان المتكلم لم يمنعوا من استناد
العلم

٤٤ السبب الى المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعم مثبتوا الحال منا ان عالمية الله تعالى
وعلمه قديمان مع ان العالمية والقادرية معللة بالعلم والقدرة وزعم
ابو هاشم ان العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة
مع ان الكل قديم وزعم ابو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهولا
وان كانوا ممتنعين عن اطلاق لفظ القديم على هذه الاحوال ولكنهم يعطون
المعنى في الحقيقة اقول ــــ انما ذهب المتكلمون الى ان القديم
يستحيل استناده الى الفاعل لان الفاعل عندهم انما هو الحدوث فان
هذا القول مختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته
محدث والاحوال التي ذكرها عند مثبتيها ليست بموجودة ولا
معدومة فلا توصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القدم وهو ان القديم
ما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول
لثبوته على ان الوجود والثبوت عند مثبت الحال للكنه يقول معنا
ما قاله المتكلمون. وليس عند بعضهم معنا هما واحدا وابو الحسين لا يقول
بالحال للكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات واما
اصحاب ابي الحسن الاشعري فيقولون بصفات قديمة للكنهم يقولون
لا هي الذات ولا غيرها فلذلك لا يطلقون الحلول عليها والحق
في ان جميعهم اعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات
معه فان اباهم عن اطلاق لفظ القديم عليها ليس بحسبي قال ــــ
والفلاسفة فانهم انما جوزوا استناد العالم القديم الى
الباري سبحانه لكونه عندهم موجبا بالذات حتى لو اعتقدوا كونه
فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر
من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم الى الموجب القديم
وامتناع استناده الى المختار اقول ــــ اختلفوا ايضا في
معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى
الذي يفسر المتكلمون الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل
عنه تعالى دائما والمتكلمون يقولون بعدم الصدور عنه ويقول بعضهم
بوجوب الصدور بشرط الارادة ويقولون ان الصدور عنه اصلا
ويقولون انه تعالى مختار لعدم الطعن المتساوي على الاخر لا لمرجح
وجو

قال — مسئلة اهل السنة اثبتوا القدماء وهي ذات الله وصفاته والمعتزلة
وان بالغوا في انكاره لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة
المذكورة ثابتة في الازل مع الذات والثابت في الازل مما هو القول
بالقدم اذ لا معنى للقديم الا ذلك اقول القول بقدم ذات الله تعالى
وصفاته مما اتفق المسلمون على انكاره لكنهم اختلفوا فيه على الجميع لان
دليل الصانع لا يدل الا على نفي الاثنين فاما على نفي غيره من عاجز
ولا حي فلا اقول — اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان
القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير
الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات
مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين
الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة
يقولون انها ثابتة فانه علل القادرية والعالمية والموجودية
والحيية بما له الخمسة من الالهية ذلك ادلة على نفي القدماء منها ان خمسة
ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى وامار
بدليل الصانع فلا يمكن نفي قدماء اذا كانوا احياء عالمين مريدين لا
انهم عاجزون لان امتناع الصانع انما ثبت عند كثير من القادرين
واما الادلة السمعية فكثيرة قال — واما الحكماء الحرانيون ٤
فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان فاعلان وهما البارئ والنفس
وزعموا ان النفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية و
السماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى والاثنان الباقيان
لا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والخلاء اما قدم البارئ تعالى
فالدليل عليه مشهور واما قدم النفس والهيولى فهو مبني على ان
كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت مادية
ومادتها ان كانت حادثة افتقرت الى مادة اخرى لا الى نهاية وان
كانت قديمة فهو المطلوب واما الدهر والزمان فهو غير قابل للعدم
لان كل ما صح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيكون
الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا محال فاذن فلزم من
فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا لذاته واما الخلاء فهو ايضا
واجب لذاته لان الخلاء هو الذي يشهد صريح العقل بامتناع
ارتفاعه

واما الهيولى فان كانت حادثة لزم ... كانت النفس وان ... فهو المطلوب

ارتفاعه والفضاء كذلك لانه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الاشارات
وذلك غير معقول اقول — هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لان يكون
دلائلهم عليه وقال ابن زكريا الطبيب الرازي الى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا
موسوما بالقول في القدماء الخمسة وبيان القول في كل واحد منها
قال — مسئلة زعم عبد الله بن سعيد منا الى ان القدم صفة وزعم الكرامية
ان الحدوث صفة وهما باطلان لان القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث
لو كانت صفة لكانت حادثة فيلزم التسلسل اقول — رد ابن سعيد
على عبد الله بن سعيد بانه لا يقول كل ما يتلبس القدم داخلا في مفهومه فاذا وصف
بالقدم احتيج الى صفة زائدة عليه هي القدم واما القدم فلا يحتاج لكونه
لذاته وهما ذلك لكرامية ان يقولوا صفة الحدوث ليست بموجودة
على ما هو مذهبكم فكيف يوصف بالحدوث وهم لا يقولوا الصفات لا يوصف بالقدم
والحدوث لان الاتصاف بهما من شان الذوات قال — مسئلة
زعمت الفلاسفة ان كل حادث فهو مسبوق بمادة وحدوثه اما اولا فلان الحادث
مسبوق بالامكان وهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه
موقوفة على كونها ممكنة في نفسها ولو كان امكانها نفس صحة اقتدار القادر
عليه لزم توقف الشيء على نفسه فثبت ان الامكان صفة موجودة وهي باينة
على وجود المحل فلا بد منه وهو المادة والجواب عنها ما مر في مسئلة
المعدوم اقول — ما مر في مسئلة المعدوم ان الامكان لا يجوز
ان يكون ثابتا حالة العدم لان الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير
والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان تتصف بالامكان ثم انه حكم بثبوته في حجتهم
الثانية بانه ينقض بالامكان المحمول عليه النفي فيجب ان لا يكون ثابتا
وههنا لم يجعل الامكان صفة المعدوم بل انما اوجب لكونه ثابتا ان
يكون الموصوف به موجودا وان كان ما يؤول اليه الممكن معدوما
والتحقيق في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك اللفظي على
على معنيين احدهما ما يقابل الامتناع وهو عدمي صفة عقلية يوصف
بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف
الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود
في نوع من انواع جنس الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير باق
بعد الخروج الى الفعل

لان صحة اقتدار القادر عليه

فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى المحل وهو الماء فهذا البحث معهم يجب ان يكون في اثبات
ذلك العرض ونفيه قال واما الملة فقالوا كل محدث فعدمه
قبل وجوده وتلك القبلية ليست نفس العدم فان العدم قبل كالعدم بعد
وليس القبل بعد فهي صفة وجودية فتستدعي موضوعا موجودا قبل
ذلك الحادث فيكون موصوفا بالقبلية لا الى اول فههنا قبليات لا اول لها
والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان فههنا زمان لا اول له والجواب
ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لكان
تقدم عدم كل واحد من اجزاء الزمان على وجوده بالزمان فكان تقدم
البارى تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان يكون البارى
زمانيا وان يكون الزمان زمانيا وهما محالان اقول
انهم يقولون القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان
بسبب الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان في مفهوميهما
احتاجا في صيرورتهما قبل وبعد الى زمان اما اجزاء الزمان فلا
تحتاج الى غير انفسها ولا العدم في القياس اليها في كونه بعد او قبل الى
غير ما وايضا البارى تعالى وكل ما هو علة الزمان او شرط وجوده
فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث يقيسها الوهم على
الزمانيات فيظنها كذلك ههنا قال مسئلة العدم
لا يتقدم على القدم والا لاشتبهت المسئلة بعد معرفة مسئلة الحدوث
ولبنا ان نذكر ههنا هنالك تقسيم الممكنات على راي
الحكماء الحال قد يكون سببا لتقوم المحل اما بان يقتضي الحال وجود
المحل ثم ان يصير بنفسه حالة فيه او بان يقتضي الاثر حلول شيء
فيه وعلى التقديرين لا يلزم الدور فالمحل المستقوم بما يحل فيه يسمى
بالموضوع فهو اخص من المحل فيكون عدمه اعم من عدم المحل
اقول المحل قابل للحال فلا يكون علة له فلا جرم قالوا
بان يقتضي الاثر حلول شيء فيه غير معقول عندهم والمراد ههنا
من الحال الذي يكون سببا لتقوم المحل هو الصورة ومن المحل
الهيولى وقد عرفت بهذا البيان ان امتناع الانفكاك بينهما لاحتياج
كل واحد منهما الى الآخر لا يقتضي الدور والحال الذي لا يستقوم المحل به هو العرض
ومحله

اذا عرفت ذلك فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع
ومحله الموضوع قال
وهو العرض او لا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في محل وهو
الصورة او يكون محلا وهو الهيولى او مركبا من الصورة والهيولى وهو
فقط بالاستقرا او لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو اما ان يكون متعلقا
بالجسم تعلق التدبير وهو النفس او لا يكون متعلقا وهو العقل واما العرض
فهو اما ان يقتضي نسبة او قسمة او لا نسبة ولا قسمة اما النسبة فسبعة
اقسام الاين وهو الحصول في المكان والمتى وهو الحصول في الزمان او طرفه
والمضاف وهو النسبة المتكررة والملك وهو كون الشيء محاطا بغيره الذي
ينتقل بانتقاله وان يفعل وهو التاثير وان ينفعل وهو التاثر والوضع
وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه من النسبة وما يشبه ذلك
الاجزاء ومن الامور الخارجة عنها واما النسب اما العرض الذي يقتضي
القسمة فاما ان يكون بحيث ينقسم الاجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم
المتصل والا فهو الكم المنفصل اما المتصل فاما
ان يكون ذا اجزاء مجتمعة بحيث توجد معا واما ان لا يكون كذلك و
الاول هو الكم المتصل القار الذات وهو اما ان يكون بعدا واحدا وهو
الخط او ذا بعدين وهو السطح او ذا ثلثة ابعاد وهو الجسم التعليمي والكم
المتصل غير القار الذات هو الزمان واما الكم المنفصل فهو العدد واما
العرض الذي لا يقتضي نسبة ولا قسمة فهو الكيف واقسامه اربعة
المحسوسات بالحواس الخمس وما يشبهها الكيفيات النفسانية والكيفيات
المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء واما المنفصلة
كالاولية والتركيب اقول في قوله او مركبا من الصورة والهيولى
وهو الجسم فقط بالاستقرا نظر فان الحكماء لا يستعملون الاستقرا ههنا
ولا يحتاجون اليه بل يقسمون الجوهر الى الجسم واجزائه والى ما ليس بجسم
ولا باجزائه وهو قسم خاص ويسمون القسم الاول بالمادي و
القسم الثاني بالمفارق ويقسمون الاول الى نفس الجسم والى ما
يتقومه والى ما يتقوم به والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة وهما
جزءا الجسم والثالث هو الجسم واما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات
او لا يتصرف فيها النفس والعقل واسماء انواع الكيف اما النوع
الاول فيسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول راسخ كحمرة الدم و
الثاني غير راسخ كحمرة الخجل واما النوع الثاني فيسمى بالحال والملكة

اما الحال فسريعة الزوال كالغضب الحليم واما الملكة فبطيئة الزوال كالصحة المصحاح
واما النوع الثالث فيسمى بالقوة واللاقوة وليس اسم القوة للدفع فقط فان
الصلابة قوة وهي تهيؤ لان لا ينفعل بسرعة والبطو لا قوة وليس تاثير عن
شيء بل هو ما تقطع الحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد بسببه يفعل
الشيء بسهولة او ينفعل بعسر واللاقوة اسم لاستعداد بسببه ينفعل بعسر او ينفعل
بسهولة والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر قال ـــــــ اما
المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض النسبية اما الاضافة فلانها لو
كانت موجودة لكانت في محل وحلولها في محل نسبة بين ذاتها وبين ذلك
المحل وكانت غير ذاتها وذلك الغير ايضا يكون حالا في المحل ويكون حلوله زائدا
عليه ولزم التسلسل ولان كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه
في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات
الله تعالى ولان الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غيرها مقيسا اليها
على ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات لحصول وجودها لماهيتها
اضافة بين وجودها وماهيتها وتلك الاضافة سابقة على كل الاضافة
الموصوفة فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف واما النسبة التي
الى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكانت لها نسبة اخرى الى ذلك الزمان
ولزم التسلسل وكذا الشيء لو كان صفة زائدة لكانت صفة ممكنة
بذاتها مفتقرة الى مؤثر وكان تاثير المؤثر فيها صفة لها ولزم التسلسل
وكذا القبول لو كانت صفة زائدة لكان موصوفه الذات بها صفة
لها ولزم التسلسل اقول ـــــــ لو كانت هذه المقولات
نسبا لكانت انواعا لجنس عال هو النسبة فلم يكن اجناسا عالية
وهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة في ذاتها بل ربما تعرض لها النسبة الا
الاضافة فان مفهومها النسبة ويستدعي تكرار النسبة واما كون
الاضافة عرضا حالا في محل وحلولها في ذلك المحل اضافة بل الاضافة
تعرض للحال الى المحل وللمحل الى الحال بعد الحلول كما تعرض للراس
ولذي الراس والتحقيق ههنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون الا في
العقل ولا يكون في الخارج الا كون الموجود بحيث يحدث في العقل
من تصوره الاضافة فان ولادة شخص من شخص امر موجود في الخارج
واذا تصوره العاقل تعقل ابوة في احدهما وبنوة في الاخر ولا يلزم التسلسل
لان الابوة اذا عرضت لشخص فان كان ذلك العروض اضافة اخرى
لكنها

لكنها لا تكون بابوة اخرى واذن لا يتسلسل الابوة وتلك الاضافة امر
عقلي ولا يتسلسل لانها تنقطع عند توقف العقل وهم يقولون ان لله
صفات اضافية كالاول والاخر والخالق والرازق والمبدع والصانع
وغير ذلك ويلتزمون القول بهذه الصفات غير الحقيقية الزمانية لله
تعالى واما قوله حصول الموجود لماهيته اضافة بينهما فليس بشيء لان
الاضافة ههنا ليس الا بمعنى الانضمام وليس في ذلك قيام بحيث يقتضي كون
الشيء في الزمان تشبيه كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم
واما النسبة فلحقها بعد ثبوتها واما التاثير فليس كل تاثير
من هذه المقولة بل يريدون به التاثير الصادر عن المؤثر في زمان غير
قار الذات كتقطيع السكين اللحم فانا اخذنا منه الانفعال في زمان
والحد والهيئة الحاصلة للسكين حين يقال له هو ذا يقطع لا قبل ولا
بعد هي الحقيقة بان يفعل وقس عليه الانفعال والنسبة انما تعرض
للعقل بين القاطع والمقطوع والانصاف يقتضي ان ينقل مذاهب
الخصوم على ما ذهبوا اليه لئلا يلحق الناقل شناعة بسبب سوء
العقل قال ـــــــ اما الحكماء فاحتجوا على ثبوت هذه النسب فلانه
بان كون السماء فوق الارض مثلا امر حاصل سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد وهو ليس امرا عدميا لان الشيء قد لا يكون فوقا
ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا
لكان نفي النفي عدميا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي نفس
الذات لان الجسم من حيث انه جسم غير معقول بالقياس الى الغير ومن
حيث انه فوق معقول بالقياس الى الغير ولان الشيء قد لا يكون فوقا
ثم يصير فوقا والذات باقية في الحالين والفوقية غير حاصلة في الحال
الاول ـــــــ كون الشيء عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا
فان فوقية السماء ربما لا يفرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في
العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما الفرضي
فهو الذي لا يفرضه الفارض وان كان في الاول الذهني يشبهها فانه يجب
ان يتميز كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط قال ـــــــ
ثم ان جمهور القدماء المتكلمين اثبتوا ثبوت هذه الاعراض
النسبية ولم يجدوا في التسلسلات المذكورة فالتزموها

وانتفا اعراضا لانهاية لها تتوم كل واحد منها بالاخر قال المتكلمون هذا باطل لان
كل عدد موجود فله نصف ونصف اقل من كله وكل ما كان اقل من
غيره فهو متناه فنصفه متناه فالعدد الذي نصفه متناه فهو متناه
لانه ضعف المتناهي قال محمد لا نسلم ان كل عدد فله نصف بل ذلك من
خواص العدد المتناهي سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما كان اقل من عدد فهو
متناه اليس ان معدودات الله تعالى اقل من معلوماته وتضعيف
الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الاثنين مرارا لا نهاية لها
اقول عدم المتناهي لا يتصور منتسبا بين متصافين كل شيء منه في
الشيء انما يكون متناهيا من وجه وغير متناه من وجه فلحقه خواص
المتناهي من الوجه الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الثاني فالتضعيف
الالف والاثنين مرارا لا نهاية لها فيكون لعدد غير المتناهي نصفا
لا الى غير والا يلزم منه تناهيه قال ونحن نقول حجة العلامة
على اثبات النسب يقتضي كون الشيء والتأخر صفتين موجودتين
وذلك محال لان الاضافتين توجدان معا فالقبلية والبعدية لا يوجدان
الا معا فمحلاهما يوجدان معا فالقبل موجود في البعد هذا خلف
ولانا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا فهو اذن
ثبوتي وليس ثبوته في الذهن فقط فانا لو فرضنا عدم الفرض
والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم
لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا فيلزم ان يكون وصف كونه ماضيا
عرضا حصل له حال عدمه فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو
محال اقول وبينا ان الاضافة تعقل عند تصور المضافين
والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور معا فلا يلزم من ذلك قيام
موجود بمعدوم بل يلزم حدوث شيء يعقول متعلق بمتصور وذلك غير
محال وذلك غير محال وقد عرفت ان ذلك ثابت بالنفس الامر من غير الفرض
وليس بالذهني الصرف قال واما الوضع فهو كهيئة الجلوس
مثلا فان اريد به الكل ولعدد اجزا الجسم من الاين وما يشبه الحيز
فلا نزاع في ثبوته وان عني به امرا وراء ذلك قائما بمجموع تلك الاجزا
فهو محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال

لا يقال لم لا يجوز ان يقال انه عرضت لمجموع تلك الاجزا وحدة باعتبارها صارت
48 واحدا وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بالكثير لانا نقول
الاشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالاشكال في قيام هيئة الوضع بها فان كان ذلك
بسبب وحدة اخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك اقول الهيئة
المسماة بالوضع انما تحصل في الاجزا بعد صيرورتها جملة واحدة وكذلك الزاوية
والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد
في محل واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل واما
الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحدا اذا اعتبرت فيه عدم الانقسام فان العشرة
مثلا فانها لا تنقسم من حيث هي عشرة وان كانت تنقسم من حيث هي آحاد هي اجزا
العشرة وقد تتكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة ولا يلزم منه تسلسل فان
موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال له انه واحد وموضوع الوحدة الثانية
هو الوحدة الاولى واذا لم تتكثر الموضوعات في مرتبة واحدة لم تحصل من
الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجا الى وحدة
تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك
المجموع ولا يلزم التسلسل قال واما الكميات المتصلة
فنقول لا معنى للسطح الا نهاية الجسم ونهاية الشيء هي ان ينتفي ذلك الشيء وفنا
الشيء لا يكون امرا وجوديا وكذا القول في الخط والنقطة وايضا السطح
لو كان عرضا حالا في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث والحال في الشيء يكون
كذلك منقسما في الجهات الثلاث فيكون السطح منقسما في الجهات الثلاث فكان
جسما هذا خلف اقول السطح ليس هو فنا الجسم فقط فان
الفنا لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبل والتحقيق يقتضي ان يقال
للمتصور فنا للجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار ذو طول وعرض
فقط والاضافة تعرض للفنا فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسم ذي نهاية
فالمقدار موجود وبسببه يقبل الاشارة والفنا ليس بعدم محض بل عدم
احد ابعاد الجسم فهو تحقيقه والاضافة عارضة لها متاخرة عنها وربما
يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع العلم الهندسة وكذلك
الخط والنقطة والايلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث
كانقسام الجسم لان ذلك يكون حكم العرض الساري في محله وليس السطح
ولا الخط ولا النقطة من الاعراض السارية في محالها وكذلك الوحدة والوضع
وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع

قال وأما الزمان فهو مقدار الحركة عند ارسطاطاليس وقد احتجوا على
انه لا يجوز ان يكون موجودا بانه معدوم بوجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما
ان يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون حادث اليوم حادث
زمان الطوفان وهذا خلف او لا يكون قار الذات وحينئذ يقضي العقل بان
جزءا منه كان موجودا ولم يبق الآن وان جزءا منه حصل الآن فالماضي والآن
هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان فيكون له امر آخر وهكذا فيلزم التسلسل
وهو محال أقول ان كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر غير الماضي
بل يكونان معا كما في الجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم منه ان يكون جزء منه
هو عين الجزء الآخر واما اذا كان الزمان غير قار الذات ولم يبق جزء
منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان التقدم والتأخر
لاجزاء الزمان لذاته فيكون جزء منه متقدما على جزء لا لزمان غيرهما
بل بذاتيهما ولا يلزم منه التسلسل قال وثانيها ان الزمان اما
الماضي او المستقبل او الحال ولا شك في ان الماضي والمستقبل معدومان
اما الحال فهو الآن وهو اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما
لم يوجد جزآه معا فلا يكون الذي فرضناه موجودا موجودا هذا خلف
وان لم يكن منقسما كان عدمه دفعة لا محالة وعند فنائه يحدث آن آخر
دفعة فيلزم منه تتالي الآنات ويلزم منه تركب الجسم من النقط المتتابعة
هذا خلف أقول الزمان اما الماضي واما المستقبل وليس
لهما قسم آخر هو الآن انما الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة
في الخط والماضي ليس بمعدوم مطلقا انما هو معدوم في المستقبل و
المستقبل معدوم في الماضي وكلاهما موجودان في الآن وكل واحد منهما موجود
في حده وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقا فان السماء معدوم في البيت
وليس بمعدوم في موضعه ولو كان الآن جزءا من الزمان لما امكن قسمة الزمان
الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان
كان الآن جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة واذا امكن قسمة مقدار من الزمان الى
قسمين فالآن معدوم فهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط
وليس بجزء من الزمان وليس فناؤه الا بعبور زمان فلا يلزم منه تتالي
الآنات قال وثالثها ان الزمان لو كان موجودا لكان واجب
الوجود لذاته وفساد التالي يدل على فساد المقدم بيان الشرطية انه لو
كان موجودا وفرضناه قابلا للعدم فلنفرض انه عدم فيكون عدمه
بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهي البعدية الزمانية لا تتحقق

لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده
وذلك محال فاذن مجرد فرض عدمه يستلزم المحال فاذن فرض عدمه
محال فهو واجب لذاته وانما قلنا انه يستحيل ان يكون واجبا لذاته
لان كل جزء منه حادث وممكن والمجموع متقوم بالاجزاء والمتقوم بالممكن الحادث
يستحيل ان يكون واجبا أقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون
فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على عدم الشيء ووجوده وفرض
عدم الزمان ممكن اذا لم يعتبر في ذلك العدم بقبل او بعد وهذا الغلط ينشأ
من قياس الزمان على ما في الزمان وهو افتقار وجود الشيء بعد عدمه قال
ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا للمطلق الوجود فانا كما نعلم بالضرورة
ان الحركات التي كانت موجودة امس فمنها ما لا يوجد غدا كذلك نعلم بالضرورة
ان الله كان موجودا امس وانه موجود الآن وسيبقى موجودا غدا وان جاز
انكار احدهما جاز انكار الآخر لكن يستحيل ان يكون مقدارا للمطلق الوجود لانه
في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال
انطباقه على المتغير أقول القول بان الزمان مقدار الوجود قول
الشيخ ابي البركات فانه يقول الباقي لا يتصور بقاؤه في الآن الا زمان مستمر وما لا يكون
في الزمان ويكون باقيا لا بد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان
مقدار للوجود والمتكلمون حيث قالوا القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية
لاولها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يعرض ذلك
في الاوهام قال فان قلت نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان
ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد
قلت هذا التهويل خال عن التحصيل لانا قد دللنا على ان مفهوم الزمان
يكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات
فيلزم ان لا يوجد فيه المتغيرات وان لم يكن ثابتا استحال وجوده في غير
المتغيرات وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات أقول لا شك
في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم الغير القار الذات المستمر
الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات
الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول يحصل سواء كان ذلك
تهويلا او ليس بتهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا فانا
نقول نوح عاش الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس

واذا تقرر اختلاف المعاني للمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة غير
انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات
على المعاني قال ـــــ وخامسها وهو في ابطال قول ارسطاطاليس
خاصة ان الزمان مقدار امتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود له
في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزءان لا يحصلان
دفعة بل عند حصول الاول فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالاول
فائت واذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الاعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد
وجود لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فهذا الوجه لخصه الامام فخر
الدين فريد عصره اقول ـــــ امتداد الشيء في انفاذ الذات يجب ان
يكون فيما يكون اجزاؤه حاصلة دفعة واما امتداد الشيء في غير انفاذ الذات
لا يمكن ان يكون فيما يكون اجزاؤه دفعة بل يجب ان يكون فيما لا يوجد منه جزآن
دفعة ولو لم يكن الامتداد في الزمان معقولا لما سمى العقلاء الزمان
بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ارسطاطاليس قال الزمان
مقدار الحركة وهذا المحتج زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا
الكلام ولم يعلم ان الامتداد هو المقدار المتصل فيكون هذا التفسير
تكرارا عن احتياج اليه قال ـــــ واما الكميات المنفصلة فليست
امورا وجودية لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز
ان يكون صفة وجودية زائدة على الذات والا لكان لكل واحدة استحالة
تلك الماهية والوحدة فيلزم التسلسل ولان الاثنينية لو كانت صفة فهي قائمة
بالوحدتين فاما ان يكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين
فيلزم قيام الواحد بالاثنين ويلزم ان يكون كل وحدة وحدها اثنين
وهو محال وان توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من
الوحدتين غير القائم بالاخرى فلم يكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع
امرين وان جاز ذلك فليجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين اما الفلاسفة
اما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة ثبوتية بان الانسان الواحد
يخالف العشرة في مسمى الواحدية ويشاركها في مسمى الانسانية فالوحدة
زائدة على الماهية وليست امرا عدميا لانها لو كانت عدما لكانت عدم
الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم فيكون
ثبوتية وان كانت وجودية فلا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فاذا

فاذا كانت الوحدة عدمية يلزم ان يكون مجموع العدميات امرا وجوديا ٥٠
[illegible] فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين
بالذات اقول ـــــ قد مر ان الوحدة امر عقلي يعتبر لها
حيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث كونها موصوفة
بوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى ويكون حينئذ الوحدة واحدة
بذلك الاعتبار ولا يكون الوحدة اثنتين لانها ليست في مرتبة واحدة
بل الاول معقول من الموضوع والثانية معقولة من المعقول من الموضوع
ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنينية فانها لمجموع الوحدتين
من حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام
فيه من حيث هو مجموع الوحدتين فيكون اثنان واحدة وجميع
احادها يعرض اثنين ويقال عليها اثنتان واما قولنا ان الفلاسفة ٢
قالوا ان الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فحاصله
انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء منه وهذا لا يقوله عاقل والمشهور
من الفلاسفة انهم قالوا الوحدة امر عقلي عام يقع على الموجودات
كالوجود والشيء ويعدونها من الامور العامة ويقولون انها تقع على
موضوعاتها لا بمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا
كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر والكثرة مؤلفة من الاحاد
واما الكيفيات فالمختصة منها بالكميات عدمية لان ما دل على بطلان
وجود الكم دل على بطلان ما يتبع به واما الصلابة فهي عبارة عن الممانعة
بناء على القول بجوهر الفرد واللين عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا
اقول ـــــ لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة
والكرة والزاوية وامتياز بعضها عن بعض وليس ذلك الا لكيفيات مختصة
بالكميات ولو كانت الصلابة والممانعة واحدا على راي القائلين بجوهر الفرد
لكان الماء عندهم من الاجسام الصلبة اذ ليس فيه صلابة وكذلك لحوم
الحيوانات وجلودها وعدم الممانعة يوجد في مثل الغبار والبخار والدخان
من غير لين قال ـــــ تقسيم المحدثات على راي المتكلمين المحدث اما
ان يكون متحيزا او قائما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما به اما القسم الثالث
فقد انكره الجمهور من المتكلمين واقوى ما لهم فيه انا لو فرضنا موجودا غير متحيز
ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى في هذه ويلزم من الاستواء فيه

الاستواء اي تمام الماهية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل والا لزم
تماثل المختلفات لان كل مختلفين لابد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما ولما
التحيز فقد قال المتكلمون انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول هو الجسم
والثاني هو الجوهر الفرد وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع الا على الطويل العريض
العميق وعلى التفسير الذي قلنا الجسم ما فيه التاليف واقله جوهران وعندنا
بحث لغوي ايراد … الاقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال
فيه هو العرض والموجود الذي لا يكون جوهرا ولا عرضا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه
قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه لا كما قاله فان ذلك لا يقوله
عاقل والقوا بان كل موجود جسم ما تفرد به ابو الحسن الصالحي والباقون
اعتبروا فيه الابعاد الثلثة فقال الكعبي اقله يحصل من اربعة جواهر بثلثة
كمثلث ورابعها فوقها ويصير بها المخروط ذي اربع اضلاع مثلثات
وقال باقي المعتزلة اقله من ثمانية جواهر تتالف كمكعب فهي ستة اضلاع
مربعات والفلاسفة اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلثة مع انكار كونه مولفا ايضاحه
من جواهر افراد … واما الحال في المتحيز فهو العرض
وهو اما ان يجوز اتصاف غير الحي به او لا يجوز اما الاول فهو المحسوس
بالحاسة للحواس الخمس والالوان اما المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر
احساسا اوليا وهي الالوان والاضواء اما الالوان فالعدها قالوا
الخالص هو السواد اما البياض فهو انما يتخيل من اختلاط الهواء بالاجسام
الصغار الشفافة كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف
بالبياض كما في بياض البيض المسلوق والمعتزلة قالوا الحق
هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة اما الضوء فقيل
انه جسم وهو خطا لان الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها
مضيئة ومظلمة وعند ابي علي الضوء شرط وجود اللون وعندنا هو
شرط لصحة كونه مرئيا اما الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية والاقرب
انها عدم الضوء عما من شانه ان يصير مضيئا لان في الليل اذا جلس انسان
عند النار واخر بعيدا عنها فالبعيد يرى من كان قريبا من النار ويرى
الهواء المتوسط بينهما مضيئا والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما الحال في الجو
ولو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الاحوال ومنها
المحسوسة بالسمع وهي الاصوات والحروف وهي كيفيات عارضة اما

اما الاصوات كالسين والشين او حادثة في اخر زمان حبس النفس واول زمان
اطلاقه كالتاء والطاء ومنه يظهر ان الحرف غير الصوت ومنها المحسوسة بالذوق
وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض
والتفاهة بنسبه … ان الحرافة … والعفوصة قبضا فالمدرك
بحس الذوق كل طعم او امر مركب من الطعم ومن … لامسة وهذا …
ومنها المحسوسة باللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة
والصلابة واللين … ان البياض يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام
الشفافة لكن السواد ايضا يحصل من اندماج اجزاء الاجسام الكثيفة بعضها
ببعض والدليل عليه ان الزاج في غاية النفوذ لحدته والعفص في غاية القبض
وليس احدهما بسود واذا امتزجا نفذ الزاج في المسام الضيقة من العفص
وقبضه العفص فيتدافعا فيندمج بعضها في بعض وحدث السواد ومن تركيبات الالوان
تحصل الوان اخرى كما في الصفرة والزرقة الخضرة وقالت الحكماء الضدان
هما البياض والسواد والانتقال من احدهما الى الاخر يكون بطرق كالغبرة
والزرقة والصفرة والحمرة وامثالها وكيفيات الاصوات ليست هي الحروف
وهي مثل الثقل والخفة والجهارة والخفاء من كيفياتها وكذلك كيفيات
اخرى بها يميز الانسان صوتا مخصوصا عن صوت شخص اخر واما الطعوم
التسعة قالوا … ثلثة اشياء هي الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما وثلثة اشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما
والثلثة في الثلثة تسعة ويرد عليه ان العفوصة والقبض مختلفان بالشدة
٢ والضعف ولو صيرت الشدة والضعف موضوعهما نوعين لكان كل
واحد من الانواع نوعين والحق ان الطعوم فيها اختلافات
كثيرة كما من حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة مهمه
البطيخ وغيرها والمركبات ايضا كثيرة لا عدد لها ولم يذكروا المحسوسة بالشم
والذين ذكروها قسموها الى الملائم وغير الملائم ومنها اطلاق لاحد له
كما في سائر المحسوسات وقوم عدوا الخشونة والملاسة في الملموسات
بدل الصلابة واللين وما جاء الكلام في هذا الموضع كثير لا يحتمل هذا الكتاب
… مسئلة منهم من جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطا
لانا نحس من البارد بكيفية مخصوصة وذلك المحسوس ليس عدم الحرارة

لان العدم لا يحس به والا لكان الاحساس بالجسم حال حركته احساسا
بالبرودة بعينه مسـ الرطوبة ان كانت عبارة عن الا ممانعة على ما يقوله
الفلاسفة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت وجودية
واليبوسة في مقابلتها مسـ الثقل امر زائد على الحركة لان الثقيل المسكن
في الجو قسرا يحس بثقله والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا يحس بخفته
مع عدم حركتها مسـ اللين معناه عدم ممانعة الغامز فلا يكون وجوديا
مسـ الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون
بعضها ارفع وبعضها اخفض اقول ـــ في قوله العدم لا يحس به نظر
لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر عدمي ملائم يحس به من جهة مقتضاه
كتفرق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحركة
وكانت الحرارة محتاجة الى حركة تعدل مزاجها فعدم تلك الحركة يقتضي
امرا عدميا ملائما فيها فيحس به ولم يقل احد ان عدم الحركة هو الجسم حتى يكون
الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة والحق ان البرودة كيفية ضد الحرارة
فان مقتضياتها كالتكاثف والثقل وامثالها ضد مقتضيات الحرارة كالتحلل
والخفة وامثالها والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة ممانعة بل قالوا انها كيفية
يقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها واليبوسة كيفية يقتضي عسر قبول الاشكال
لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب احد الى انهما ليسا بزائدين على الحركة
بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا وقوله اللين عدم
ممانعة الغامز والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن الا ممانعة يقتضي ان يكون اللين
والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل اللين كيفية يقتضي عدم
ممانعة مع عسر تفرق اجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا من باب
الوضع لما عدتا من الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبدا لهما
قال ـــ مسـ من القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد يبقى بعد
مفارقة محالها قائمة بانفسها وابطالها بابطال انتقال الاعراض
اقول ـــ ان هذا الشك انما حصل لهم من الضوء والرائحة
وامثالهما فانهم لما راوا الضوء كانه ينتقل من ذي الضوء الى قابله
والرائحة ينتقل من ذي الرائحة الى الحاسة حسبوا انها يبقى بعد مفارقة
محالها قال ـــ اما الاكوان فقد اتفقوا على ان حصول الجوهر
في الحيز امر ثبوتي فقيل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف

فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم وان كان موجودا فلا شك انه امر مشار
اليه فهو اما جوهر واما عرض فان كان جوهرا كان للجوهر حاصلا في الجوهر
فهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا ان يعتبر التداخل بالمماسة والانتزاع فيها
وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه اقول ـــ
هذا الغلط من جهة اشتراك الالفاظ فان لفظة في يدل في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل
والجسم في المكان والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم
مع جسم اخر في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل
على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو القابل للابعاد القائم بذاته
الذي لا يمانع الاجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم
ذي المكان عند قوم وهو بديهي الانية خفي الحقيقة والمكان ان كان عدميا
لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حصوله في المعدوم بمعنى انه في العدم
وان كان موجودا كان جوهرا عند القوم الاول ينقسم الى متداخل للداخل عليه
مانع اياه وهو الذي لا يجوز عليه التداخل والى غير متداخل يمتنع عليه
الانتقال وهو المكان والجوهر المانع يمكن ان يداخل غير المانع وذلك
هو كون الجوهر في المكان واما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان
الذي هو عرض بالمعنى غير المعنى الذي يراد به في قولهم حصول العرض
في الجوهر بمعنى الحلول فيه قال ـــ مسـ اختلفوا في ان
ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى اخر والحق عدمه لان المعنى الذي
يوجب حصوله في ذلك الحيز اما ان يصح حصوله قبل حصوله في ذلك الحيز
او لا يصح فان صح فاما ان يقتضي انه قائم ذلك الجوهر الى ذلك الحيز
او لا يقتضي فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه وان
كان الثاني لم يلزم من حصول بسبب ذلك المعنى في حيز اولى حصوله
في غيره اللهم الا بسبب منفصل ثم يعود الكلام الاول فيه واما ان لم يصح
حصوله الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على
حصول الجوهر فيه فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك المعنى
لزم الدور اقول ـــ فلهذا ان جماعة من المتكلمين قالوا ان
الكون وهو عرض علة لكونه في حيزه وهو حال المصنف

في السند ح على القول بالحال ان ثبوت الحالية للشيء اما ان يكون معللا لموجود قائم بذلك
الشيء كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كسوادية السواد وههنا اراد ان يبين
الاختلاف الواقع بين المتكلمين في ان الحصول في الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعيان
الذي هو عرض ام لا فان ابا هاشم واصحابه اثبتوا معنى هو علة للحركة والسكون وابو
الحسين وباقي المتكلمين نفوا ذلك المعنى وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا
الكتاب الى ان المعنى المذكور هو الكائنية وغفلوا عن كونها معللة بالحصول ومنهم
الكلام وهو نعني بعلة الحصول به على عكس ذلك وحجة مثبتي هذا المعنى انا لو
قدرنا على فعل الجسم كان يناسب غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم
كما انا اذا قدرنا على صفات الكلام لكونه امرا ونهيا وخبرا قدرنا على
نفس الكلام وايضا الخفيف والثقيل استويا في جواز التحريك وحال
القادر معهما على السواء فلا بد من معنى بسببه تقدر على بعض التحريكات
دون بعض فههنا معاني تقل وتكثر وهي مقدورة للقادر حتى يحرك ما يحرك
وضعف هذه الحجة غني عن الشرح قال مسئلة الحركة عبارة عن حصول
الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون عبارة عن حصوله في الحيز
الواحد اكثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله في الحيز حال احدوثه لا يكون
حركة ولا سكونا وقيل هو السكون وهو انما يصح اذا قيل الحركة عين
السكونات والبحث لفظي والاجتماع هو حصول الجوهرين في حيز واحد
لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق كونهما بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث
والدليل على وجود هذه المعاني ان الجوهر يتحرك بعد ان لم يكن متحركا والتغير
من الحال المستدعي وجود الصفة لا يعاب هذا منقوض بما ان
الباري تعالى كان عالما بان العالم سيوجد ثم صار عالما بانه موجود
وكذا لم يكن رائيا للعالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا والاقوى
انه لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا والفاعلية يمتنع ان تكون صفة
حادثة والا لافتقرت الى احداث آخر ويلزم التسلسل وايضا
فالتغير يكفي في تحققه كون الصفة كالنسبي ثبوتية وانتم ادعيتم ان
الحركة والسكون ثبوتيان لانا نجيب عن الاول بان التغير في الاضافات
لا يوجب تغير الذات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد
لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز الا ان الحصول ان كان

٥٢

ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في
ذلك الحيز كان سكونا واذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون
احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر كذلك وبهذا الطريق ثبت ان حصول
الجوهر في الحيز حال حدوثه امر ثبوتي اقول هذا الحد للحركة
هو حدها عند المتكلم وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي
الحركات الافراد غير المتجزئة واما قوله السكون عبارة عن حصوله في
الحيز الواحد اكثر من زمان واحد مقتضي ان يكون الحركة التي قبل السكون
سكونا بعينه والصواب ان يقال هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز
بعينه حتى يخرج منه الحركة وقد قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل و
القول بان الحصول في الحيز حالة الحدوث وحده لا يكون متفرعا على وجود
الحصول في الحيز مطلقا وقد مر الكلام فيه والصواب ان يقال هو الكون الاول
او الحصول الاول للجسم الحادث فهو لا حركة ولا سكون لخروجه عن حديهما
واما من قال هو السكون فانما قال ذلك لانه يقول الاكوان في الاحيان كلها سكونات
ويكون بعضها حركات باعتبارات اخر وذلك لانه قد ادعى عن ابي الحسن
الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه واذا تحرك تحول
الى مكان آخر فاقول كونه في المكان الثاني سكونه فيه وحركته اليه وذهب
القلانسي الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان
متواليان في مكانين فاذن الكون الاول سكون وعلى هذا القول يلزم ان
يكون الحركة عين السكونات والاجتماع ينبغي ان يحد بحيث يختص بجوهر
واحد والذي قاله يفهم منه ان يكون لجوهرين اجتماع واحد والصواب
ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين جوهر آخر
ثالث والكون او الحصول في الحيز عند المتكلم هو نوع وهذه الاربعة اجناس
تحته وقد مر انهم يقولون للاعم نوعا وللاخص جنسا والجواب عن تغير
العلم بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات مبني على كون
العلم اضافة وسيجيء القول فيه قال مسئلة زعم قدماء الاصحاب
ان الاجتماع والافتراق امران مغايران للكون المخصص للجوهر بالحيز
وهو ضعيف لانا متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيزين بحيث
لا يمكن ان يتخللهما ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة الى الزائد

اقول تعقل الجوهر في حيز بهما ان لم يعتبر بشيء من القيد ان لا يحصل الثالث لم
يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير للمقيد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك
قال مسألة اختلفوا في ان المجاور حال حصوله في الحيز المحاذي المتحرك
هل يكون متحركا والاقرب انه متحرك بالعرض لا بالذات اقول انه
ليس متحركا عند من يجعل المكان السطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق مكانه الجسم
ومتحرك باعتبار تغير الاشارة اليه من مشير واحد فلذلك قيل انه متحرك
بالعرض اي بتبعية الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه قال مسألة
الاكوان باسرها متضادة لانها ان اقتضت الحصول في حيز واحد كانت
متماثلة فكانت متضادة وان اقتضت الحصول الا في حيز واحد فلا شك في
تضادها لكنها قد يكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذي يقتضي الحصول
في الحيز مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث فما فوقه اقول حجتهم
على ان الاكوان التي تقتضي الحصول في حيز واحد متماثلة امتناع تعليل الامر
المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر وحد الضدين ان كان ما اللذين لا يمكن
اجتماعهما دخل فيه المثلان لانهما ممتنعا الاجتماع وان قيل المختلفان
اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان في الحد وان زيد قيد يتعاقبان
على محل واحد لا يكون كل الاكوان كذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان
يعاقبه كون في حيز يتخلل بينهما حيز او احياز والمشهور عند المتكلمين
من هذه الحدود ولكن لا يستدعون فيهما قيدا الغير هو كونهما في غاية
التباعد وعلى هذا التفسير لا يكون للضد الا ضد واحد فقط قال
مسألة الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فاجناس منها الحيوة
واعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة
فهو معقول وان كان شيئا ثالثا فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل
على ثبوته والجمهور زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم ويقدر
واحتجوا بانه لولا اختصاص ذات الحي بصفة والا لم يكن لاتصاف الحي
بهذه الصفة اولى من الجماد ولقد صرح ابن سينا في القانون بان العضو
المفلوج حي مع انه اما ان يكون فيه الحس والحركة او قوة التغذية
او هو شيء ثالث والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة
والثاني

والثاني باطل لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا ولان القوة
الغاذية حاصلة للنبات ولا حيوة له فثبت ان الحيوة امر ثالث والجواب
عن الاول انه معارض بانه لولا اختصاص الذات الحية بما لاجله صح ان يصير حيا
والا لم يكن بان يصير حيا اولى من غيره وهذا يقتضي اشتراط الحيوة بحيوة
اخرى وكل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا ههنا وعن الثاني معنى كون العضو
المفلوج حيا بقاء قوة التغذية فيه قوله قد يبطل هذه القوة مع بقاء الحيوة
قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل
وقوله الغاذية حاصلة في النبات قلنا انت تسلم على ان الغاذية في
النبات والحيوان مختلفات بالنوعية وان كانت متماثلات فلا يجب اشتراكها
في الاحكام اقول قيل الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي
عشرة الحيوة والصحة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة
والشهوة والنفرة والالم ولم ينقل احد ان اعتدال المزاج او قوة الحس
والحركة هو الحيوة بل قالوا ان الاول شرط في حصول الحيوة للحيوان
المركب من الاخلاط لدى الاذكار والثاني معلول للحيوة وقوله في
المعارضة وهذا يقتضي اشتراط الحيوة بحيوة اخرى ليس بشيء لانه يقتضي
اشتراط الحيوة بمخصص هو الاعتدال في الحيوان وهذا لا يلزم ان
يكون ذلك المخصص حيوة اخرى وقوله في النقل عن ابن سينا ان قوة التغذية
قد تبطل مع بقاء العضو حيا كان العضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان يكون في المفلوج
القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل غير دال لانه يريد بالقوة الباقية حيا فهو باق
القوة التي تصدر عنه هذا الاثر بالفعل والا في العضو المفلوج امتناع
قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واختلاف المفلوج عن
غاذيتي النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما انما هو بحسب مبادئها
فان مبدا احدهما النفس النباتية ومبدا الاخرى النفس الحيوانية لان قوة التغذية
وبحسب نهايتهما بجعلانه غذاء فان الاولى تتقرر في البسائط ثم قد تبطل
الثانية في المركبات واختلاف العلل والافعال لا يوجب اختلاف مفهوم مقا
عليه المعلول والفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم ليس هو الحيوة
بعينها وهو المطلوب قال مسألة القائلون بان الصحة في العضو

من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى الذى خلق الموت والحيوة
ومنهم من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا
واجاب عن التمسك بالاية ان الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدر وجوديا
اقول القائل بكون الموت ثبوتيا هو ابو علي الجبائي وجمع والعبارة
عن الموت بعدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا ليس بصحيح فان الموت يدخل
فيه مفهومه سبق الحيوة على ذلك العدم والاكثر الجنين عند قرب حلول الحيوة
فيه ميتا قال مسئلة البنية ليست شرطا لوجود الحيوة خلافا للمعتزلة
والفلاسفة لنا ان القائم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة واحدة او القائم
بكل جزء حيوة على حدة والاول يقتضي حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة
وهو محال واما الثاني فمحال ايضا لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام
الحيوة بجزء واحد على قيام حيوة اخرى بجزء اخر لكان كذلك ويلزم منه الدور وهو
محال اقول الاولى ان يقول حلول العرض الواحد في المحال
الكثيرة باطل عند اكثر المتكلمين وليس بمحال في بديهة العقل والا لما نظر
اليقيني كما هو قوله واما الثاني فمحال يقال له الذي ذكرته يقتضي احالة
وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما لانه لو توقف اتصاف كل جزء
بالاجتماع على اتصاف الجزء الاخر به لزم الدور لكن ان قيل ههنا قيام
الحيوة بكل جزء موقوفا على كون ذلك الجزء اي مع الغير من الاجزاء
لا يلزم منه دور قال ومنها الاعتقادات وهي لعدم تحديدها
الحكم بامر فيتعذر كل التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي اما ان
يكون جازما او مترددة اما الجازمة فان لم يكن مطابقة فهي الجهل
وان كانت مطابقة فاما ان لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد او عن
سبب وهو اما نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو البديهيات
او الاحساس وهو الضروريات او الاستدلال وهو النظريات واما الذي
لا يكون جازما فان كان التردد على السوية فهو الشك وان كان احدهما
راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم بسببه فلا كانت
مراتب القوة والضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك
اقول يعرف الاعتقادات بامور يجدها الحي من نفسه
ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها تعريف بما يعم جميع الوجدانيات من الجوع

كالجوع والشبع والالم والمرض وغيرها والصواب ان يقال هي امور يمكن
ان يحكم فيها بنفي او اثبات حتى تخص بها وجعل الظنون والاوهام من قبيل
الاعتقادات ليس مما ذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات
نوعا والظنون نوعا وفي قوله او الاحساس وهو الضروريات نظر فان
الاصطلاح ليس على ان الضروريات هي المحسوسات لا غير قال
مسئلة اختلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم
لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له ولاني اعلم بالضرورة
كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي
اقول المطلوب من حد العلم هو العلم
فتصور العلم بديهي
بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من المحال ان
يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به قال
مسئلة قيل العلم سلبي وهو باطل لانه لو كان كذلك لكان سلبا لما ينافيه والمنافي
ان كان عدما كان هو عدم العدم فيكون ثبوتيا وان كان وجوديا
فحينئذ يصدق على المعدوم فيكون المعدوم موصوفا بالعالمية هذا خلف
وقيل انه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والا
لزم ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا لاستحالة المنطبع
صورته ومثاله لانا نقول الصورة والمثال ان كان مساويا في تمام
الماهية للمعلوم لزم المحذور والا بطل قولهم نكتة لغاية يلزم
ان يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالما بهما لاستحالة حصول
الماهية للشيء انما يكون ادراكا اذا كان ذلك الشيء مما من شانه ان يدرك لانا
نقول ان كان الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول
اقول المراد بانطباع صورة المعلوم ان يتميز بعض المعلومات عن بعض والتمييز في النفي الصرف
محال واذ قد لا يكون المعدوم ثابتا في الخارج فهو في الذهن حاصل به
هذا يقتضي ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن فمن تخيل
الجبل فقد حضر في ذهنه تمام ماهية الجبل وذلك باطل بالبديهة
اقول الحكم بان القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح
لكن في دليله نظر لان المنافي ان كان مطلق العدم كان العلم مطلوب عدم

وان كان علمنا بان لا يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتيا انما هو عدم
العدمي ثبوتيا فان عدم العمى كما في الحجر وبل فيمن نزل عنه ما كان
في الجدار لا يكون ابصارا وايضا يلزم من قوله وان كان وجودا فعدمه
يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا بالعلم بثبوت ما ادعى ابطاله
لان وصفنا العدم لا يكون وجوديا فان العلم سلبي واما ابطال
القول بالانطباع بوجوب ان يكون العالم بما يحل فيه حارا فليس بصحيح
لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة وفرق بين صورة الشيء وبينه
فان الانسان ناطق وصورته ليست بناطقة وقوله ان كان مساويا
في تمام الماهية فالصحيح انها ليس مساوية في تمام الماهية لان المساوي
في تمام الماهية هو نفس الماهية او شخص من اشخاصها لا صورتها واذا كان بين
الماهية وصورتها التباين في النوع لكانت الصورة غير الماهية ولجاز ان
يكون المقتضي لكون المحل حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز
وايضا النكتة جعل العلم هو حصول الماهية للشيء وقبل ذلك ذكر انهم
قالوا هو حصول صورة الماهية في الشيء فالذي قاله ههنا ليس ما ذهبوا
اليه وقوله في الجواب ان كان الادراك نفس الحصول فالجدار من
شانه ان يدرك اذ له الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس
الحصول لقابل مشروط لشرط مخصوص فانا لو قلنا الغنى
حصول المال عند من شانه ان يحصل له مال لا يلزم منه ان يكون الجدار
الذي يحصل عنده مال غنيا وقوله في الجواب الاخير هذا المعنى
ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن مبني ايضا على عدم
الامتياز والانفصال بين الشيء وصورته لان الحاضر في الذهن ما هو صورة
لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا لكانت هذه الصورة مطابقة له
قال — وقيل انه امر اضافي وهو حق لما انه لا يمكننا ان نعقل
كون الشيء عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما ثم القائلون به منهم من
سمى هذه الاضافة بالتعلق واثبت امرا اخر يقتضي هذا التعلق ومنهم
من قال العلم عرض يوجب العالمية والعالمية حال لها تعلق بالمعلوم فهؤلاء اثبتوا
امورا ثلثة واما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق واما الحالية والعلم فهما لم يثبت بالدليل
اقول

ولا يجب ان يكون عدم العمى في ...

٤
٥٦

اقول — المعلوم الذي وضعه بازاء العالم ان كان معدوما فليت
شعري اين يكون ان لم يكن في الذهن والذي سمى هذه الاضافة
بالتعلق هو ابو الحسين البصري ومن تبعه والقول بان العلم عرض
يوجب العالمية هو قول القائلين بالاحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق
به غير معقول قال — مسألة العلم الواحد هل
يكون على معلومين وعندي انا ان فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك
لانه يصح ان يعقل كون الشيء عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما
بالاخر ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لان
العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا
بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وليس كلامنا
في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا
بهما فهو المطلوب ثم المجوزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح ان
يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل
معلومين لا يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر لم يمتنع ان يعلما
بعلم واحد وهذا التفصيل عندي باطل لان العلم بمضادة السواد
والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض مع انه يصح ان يعلم
السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بامرين يصح
العلم باحدهما مع الجهل بالاخر اقول — العلم القديم عند
اهل السنة يتعلق بمعلومات الله التي لا نهاية لها مع انه واحد وهذا
البحث يتعلق بالعلم المحدث فقال ابو الحسن الباهلي ان العلم الواحد
يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكي عن ابي الحسن الاشعري ذلك
وانكره الاستاذ ابو اسحق وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم
الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد
بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادي وقال
القاضي ابو بكر كل معلومين لا ينفك احدهما عن الاخر في العقل يجب
ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم مع الذهول عن شيء اخر
فلا يجب ان يتعلق بهما علم واحد وقال المصنف اذا فسرت

٢

العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون الاجزاء داخلة فيه وحينئذ قد يتعلق بامرين وانت خبير بامتناع ذلك وانت استند للتنبيه على الامتناع بصحة تعلق العلم باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وههنا لا يصح الاستدلال وايضا كان يجب ان نقول مع الذهول عن الاخر وانت قلت مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وذلك لان المطلوب ههنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم والعلم بمعلوم اخر وايضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق فيجعل العلم المطلق المضاف غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فان المضاف لا يتعقل الا بشيئين بل يكون الشيئان شاملين لكل ما يتعلق علمه الشيئية ولا فرق بين المضاف المطلق والمضاف المخصوص الا بعدم التعيين ووجود التعيين فيما يتعلق المضاف بهما ولا يحصلان من حيث تعلقه بمعلومين وابطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض يتعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر غير صحيح لان للعلم في المضاف المتعلق بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض فليس مما يصح العلم به مع الجهل بالاخر هو احد الشيئين اللذين يتعلق العلم بهما معا قال ـــ مسئلة

المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا الجهة التي فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي اقول ـــ اعترف ههنا بان الشيء المعلوم من وجه المجهول من وجه يغاير الوجهين وهذا ما ذكره في صدر الكتاب عند ابطال قوله المتصور ليس يكتسب ومطلوبه ههنا بيان مغايرة الوجهين لكن يحصل منه وجوب مغايرة ما يتبع فيه الوجهين والوجهين

قال ـــ مسئلة العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة خلافا للشيخ ووالدي رحمه الله لنا ان النظر في الدليل في المدلول مشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية التقدم والحدوث اقول ـــ والذي يذهب بتماثل العلوم وانها تختلف باختلاف متعلقها والمصنف نقول الشرط مخالف للمشروط وايضا تقول الاعتقادات

متضائل

٥٧

متضادان ومشروطة بشروط مختلفة فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه ولو الذي ان يقول العلم من حيث هو علم ليس بمختلف انما يختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها

قال ـــ مسئلة العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كان كذلك كانت باسرها ضرورية اقول ـــ يريد بالضرورية ههنا المعنى لا البديهي ولا المحسوس وهذا فانه قال من قبل المحسوسات هي الضروريات وقد يسمى كل اليقينيات ضرورية موافقة لقول الامام الاشعري

قال ـــ تنبيه اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا وبالفرع ضروريا والا فعند وقوع الشك في الاصل يحصل الشك في الفرع فيصير الضروري محتملا هذا خلف اقول ـــ ان كان المراد من الاصل التصديقات التي يتوقف عليها التصديقات فهو حق وان كان المراد اعم من ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن ان يكون كسبية والتصديقات الموقوفة عليها ضرورية

قال ـــ مسئلة اتفقوا على امتناع اعتقاد الضدين لتنافيهما لنفسيهما او لامر يرجع الى العادة والاقرب ان المنافاة ذاتية لان الجزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط اقول ـــ الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه والاصح ان الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف عنه اما اليقيني فالمنافاة ذاتية كما ذكره

قال ـــ مسئلة منهم من قال المعدوم غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت ثم ليس بثابت لا يكون معلوما فعورض بان تخصيصه باللامعلومية يستدعي تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجاب بعض الاولين بان المعدوم في الخارج ثابت في الذهن فقيل عليه الثابت في الذهن اخص من الثابت فيكون المعلوم ههنا ثابتا وليس كذلك لانا نقول الكلام في العلم بغير الثابت ولان الثبوت الذهني مشكل لانا اذا علمنا ان شريك الله تعالى معدوم

فحضور الشريك في الذهن محال لان الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في
الذهن ليس كذلك فان قلت الحاضر في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك
قلت فقد عاد الاشكال لانا نبحث انما وقع عن متعلق هذا التصور
فانه ان كان نفيا محضا فكيف حصل التميز وان كان ثابتا فثبوته اما
في الذهن او في الخارج وكلاهما محال اقول العدم في الخارج ثابت
في الذهن من حيث هو موصوف بالحلول فيه وهو محكوم عليه من هذه الحيثية
بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك
الثبوت بل ربما يسلب عنه الثبوت وليس بين الحكمين تناقض لان
موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثابت اصلا مثل الخارجي
والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت
مع عدم اعتبار هذه الحيثية واما قوله شريك الباري هو الذي يجب وجوده
لذاته والحاضر في الذهن ليس كذلك فالجواب ان مفهوم الشريك ههنا مستعمل
على ما تقرر مرارا وذلك هو صدق الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع
الوجود من حيث مماثلته لذات الباري والموصوف بالامتناع محكوم عليه
بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنواني له في الذهن
وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب
من حيث المماثلة ومتعلق كل وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقا
وغير معلوم من غير تلك الجهة فينبغي ان تفهم في امثاله هذا الوجه
ليحل الاشكالات التي تورد عليها قال مسئلة المشهور
ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح
انفكاك العلماء عن العقل لكنه محال لاستحالة ان يوجد عاقل لا يعلم شيئا
البتة او عالم بجميع الاشياء لا يكون عاقلا ثم ليس هو علما بالمحسوسات
لحصوله في البهائم والمجانين فهو اذن علم بالامور الكلية وليس ذلك
من العلوم النظرية لانها مشروطة بالعقل فلو كان العقل عبارة
عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال فهو اذن عبارة عن علوم كلية
بديهية وهو المطلوب فان قيل عليه لم قلت ان التغاير يقتضي جواز
الانفكاك كما ان الجوهر والعرض متلازمان وكذا العلة والمعلول
سلمناه

[illegible]

سلمناه لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم واليقظان الذي لا يستحضر
شيئا من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وعند ذلك ظهر ان العقل
غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الالات اقول
قال ابو الحسن الاشعري العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة في العلوم التي
يشتمل عليها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات
وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
ومجاري العادات وقال المحاسبي من اهل السنة هو غريزة يتوصل بها
الى المعرفة وما ذهب اليه المصنف هو الصواب قال مسئلة
القدرة والمرجح لها حقيقتنا ان كان اثرا لسلامة الاعضاء فهو معقول وان
كان امرا وراءها فهو ممنوع النزاع لصح لصحي بنا بان حركة المختار متميز
عن حركة المرتعش وليس ذلك الامتياز الا بهذه الصفة فيقال لهم متى يثبت
هذا الامتياز قبل الاتصاف بالفعل او حال الاتصاف والاول باطل
على قولكم لان القدرة لا تثبت قبل الفعل عندكم والثاني محال لان المرتعش
لا يمكنه ترك الحركة حال وجودها فالمختار ايضا لا يتمكن من تركها
حال وجودها لاستحالة ان يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد
ويقال لهم متى يثبت هذا الاستناد حال ما خلق الله تعالى الحركة او قبلها
والاول باطل لان حصولها قبل خلق الله تعالى محال وعلى التقديرين
لا يثبت الاختيار اقول قوله المختار لا يمكنه من الحركة
حال وجود الحركة فيه نظر لان المختار لا يمكنه ترك الحركة مع فرض
وجود الحركة اما مع قطع النظر منه فلم لا يجوز وهكذا القول في
الاعتراض الثاني فان الاستناد حال ما خلق الله الحركة محال مع فرض
وجود الحركة اما مع قطع النظر عن ذلك فيمكن لوجود القدرة المعصية له
قال ويقال للمعتزلة متى يثبت هذا الاختيار عند استواء
الداعي او عند رجحان احدهما على الاخر والاول محال لان عند الاستواء
يمتنع الفعل وعند الامتناع لا يثبت المكنة والثاني محال لان مع حصول
المرجح يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة اقول
الاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل او تركه من القادر

[illegible]

تبعًا لداعيه او عدم داعيه وهو متساوي النسبة الى الطرفين عند عدم انضمام الداعي
وغير متساوٍ لها عند اعتبار احدهما ومنقوض بعض جوز واصدور احد الطرفين
من المختار من غير ترجيح لصحاح الغرض او وردوا امثلة الجائع والعطشان والهارب
اذا حضرهم رغيفان متساويان او قدحان متساويان او طريقان متساويان فانهم
يختارون احدهما من غير ترجيح والاخر لا يجوز ولذلك يقولون الرجحان شيء والعلم
بالرجحان شيء ولعله يختار احدهما لوجود الرجحان وان لم يتفطن بالرجحان وما ذهبتم
قالوا الوجوب الرجحان وقال بعضهم بان الطرف الراجح يكون اولى ولا ينتهي الى حد
الوجوب وهو اختيار محمود الملاحمي وانكر بعضهم كون الاولوية كافية لمثل ما مر
في خواص الممكن وابو الحسين واصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه
يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار فان تفسير الاختيار هو ان يكون الفعل والترك
بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او ممتنع
ومن عدم التمييز بين الامرين في هذه المسألة يحصل الاختلاف الجاري بين القائلين
بالايجاب والاختيار قال مسئلة القدرة مع الفعل خلافًا للمعتزلة
لنا ان القدرة عرض فلا يكون باقيه فلو تقدمت على الفعل لاستحال ان يكون قادرا
على الفعل ولان حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل والعدم المستمر يستحيل
ان يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة اقول المسألة مبنية
على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض والذي يستدل به من فرض
القدرة مع عدم الفعل او وجوده ليس يدل على ذلك لان ذلك الامتناع
انما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل والمدعى امتناع وجود القدرة قبل
الفعل لذاتها قال احتجوا بان الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو
لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ولان الحاجة
الى القدرة لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل
قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان يكون القدرة
مع المقدور لزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والجواب عن الاول
انه وارد عليكم ايضا لانه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل
لا قدرة له عليه فان قلت انه في الحال مأمور لا بان ياتي بالفعل في الحال بل
بان ياتي به في ثاني الحال قلت هذا مغالطة لان كونه فاعلا للفعل اما ان
يكون هو نفس صدور الفعل عنه واما ان يكون امرا زايدا عليه فان كان الاول
استحال ان يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود واذا كان كذلك
استحال

استحال ان يقال انه مأمور بان يفعل في الحال فعلا لا يوجد الا في ثاني
الحال وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية امرا حادثا فيفتقر الى
الفاعل والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وعن الثاني
انه منقوض بالعلة والحلول والشرط والمشروط وعن الثالث المؤثر في
وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها واما التعلقات
السابقة فلا اثر لها البتة ومثلا لا يمكن تحققه في قدرة العبد لانها غير
باقية اقول السؤال الاول عن متوجه لان الكافر مكلف بالايمان
من حيث يتوقف حصوله به في حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق
ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان
كان تكليفا بما لا يطاق وكذا في السؤال الثاني الحاجة الى القدرة وحدها
لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا انها ما خوذة مع حدوث الفعل
او عدمه وفي السؤال الثالث النسبة لقدرة الله الى قدرة العبد سواء فان قدرته
تعالى اذا اخذت مع وجود الارادة او مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه
كما قيل في العبد وقوله في الجواب هذا وارد عليكم لانه حال حصول
النعل لا يمكنه الفعل فانه يظهر لانه اذا اخذ حال حصول القدرة حال
وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لا من حيث القدرة بل من حيث فرض
مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ واما النقض
بالعلة والحلول والشرط والمشروط فليس بشائع لان العلم المقارن للمعلول وكذلك
الحلول فيمنعه العقليه وكذلك حال وجوده وعدمه لا ينفيان في القبل والحال
اليها والقول بان تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل
موثر في وجود الفعل ايضا ليس بصحيح لان الفعل يجب في زمان حدوثه
وان لم يكن قدرة ومثله حينئذ هذه الا فلا لا معنى لما ذكره وهو ما مر
ذكره قال مسئلة القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة
لنا ان القدرة عبارة عن المكنة وهو نوع التمكن من هذا عين موضع النزاع
من ذلك ولان نسبة القدرة الى الطرفين ان كانت على السوية استحال
ان يصير مصدرا لاحدهما الا عند مرجح فلا يكون مصدر الاثر الا المجموع
وقبل هذه الضميمة لم يكن قدرة على الفعل وان لم يكن على السوية لم يكن
القدرة قدرة الا على الراجح اقول المعنى لا يختلف بتبدل

لفظ القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من ايراد مفهوم التمكن من ذلك يستتر كان في
مفهوم وانما يجعلان من حيث تعلقهما تارة بهذا وتارة بذاك فان كان المراد من
القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان كان المراد منها مجموع
المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على انواعها الا بالاشتراك
اللفظي ويتنوع على انواع بعدد المقدورات وهذا لم يقل به احد ولو ان كانت
نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح وقيل المرجح لا يلزم
قدرته قبل الفعل يقتضي ان يصير القدرة مبدا للفعل مع زائد وهو غير
مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب الى ان القدرة
لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التي يكون مع
احد الضدين غير التي يكون مع الضد الاخر لا سيما انهم يشترطون بين القدرة
وبين مبدا الفعل او الترك قال مسئلة عند اصحابنا العجز
صفة وجودية وهو مشكل لعدم الدليل والاولى ان يقال ليس جعل العجز عبارة
عن عدم القدرة اولى من العكس ضعيف لان ان عدم علمنا بكليهما مجهول وانه
لولا الدليل لبقي ذلك الاحتمال اقول ان كانت القدرة عبارة
عن سلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن افة تعرض للاعضاء ويكون حينئذ وجوديا
والقدرة اولى بان لا يكون وجودية لان السلامة عدم الافة وان كان
العجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار فالعجز
وجودي ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت القدرة هيئة تعرض
عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او بما هو علة له والعجز عدم تلك
الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي قال مسئلة ومنها
الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان الارادة عبارة عن علم الحي او
اعتقاده او ظنه بان له فيه منفعة وهو باطل لانا نجد من انفسنا ميلا
مرتبا على هذا العلم متفاوتا والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان
ينفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريده اقول العاقل بهذا لا يقتصر
على هذا بل يزيد فيه بقوله بان له او لغيره منفعة يكون قصده لها
الى ذلك الغير من غير مانع من تعب او معارضة ثم في وجود ميل
مترتب على هذا الاعتقاد مغاير له نظر قالوا هذا الميل يحدث لمن

6

لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشي بقدرة تامة فيحصل له ميل الى شي يريد حصوله ولا
يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق الى المحبوب لمن لا يحصل له اما في العالم
الثاني القدرة يكفي الاعتقاد المذكور قال مسئلة منهم من قال الارادة
الشي كراهة ضده وهو باطل لانه قد يريد الشي حالة الذهول عن ضده اقول
الصواب ان يقال ارادة الشي يلزمها كراهة ضده بشرط الشعور بالضد قال
مسئلة العزم عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد التردد والمحبة عبارة
عن الارادة لكنها من الله تعالى في حق العبد ارادة الثواب ومن العبد في حق الله
ارادة الطاعة والرضا قيل انه الارادة وقيل انه ترك الاعتراض اقول
التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الادراكات العقلية وعن الشهوات
والنزوات المخيلة فان لم يوجد مرجح لطرف حصل التحير وان وجد حصل
العزم والمحبة تقع بالاشتراك الاسم على ارادة هو مبدا فعل وهو الذي نسبه
الى ارادة الثواب وعلى تصور كمال من لذة او منفعة او شي كله وذلك كمحبة او الطاعة
العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه
واما محبة الله عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضا قال
ابو الحسين الاشعري انه ارادة الكراهة التي منهم ومشوبهم على التاييد وعدم الله
تعالى ولكنه من العبد فهو ترك الاعتراض والوجد قيل هو النعمة وقال
ابو الحسين هو ارادة الانعام والولاية ارادة الاكرام والتوفيق والبغض
والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتعذيب والاختيار عند ابي الحسين
هو الارادة والاختيار له اي فعل به خيرا والمشية هي الارادة والكرامية
يفرقون بينهما قال مسئلة المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية
او للصارف فيه بالتقدير في باب الاعتقادات اقول قيل ارادة
الحركة ترجيح صدورها وارادة السكون ترجيح صدوره كما انهما متنافيان
لذاتيهما كذلك ارادتاهما وقوم لغيرهم قالوا ارادة الحركة يصرف الفاعل عن
ارادة السكون والكلام فيه مثل ما مر قال مسئلة الارادات
ينتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد
الكل الى قضاء الله وقدرته اقول قيل استناد الكل الى قضاء
الله اما ان يكون بلا توسط في ايجاد الشي او يكون بتوسط والارادة المقتضية
انتهاء الارادات الى الارادة والثاني انما ينافي القول بالاختيار لا الاختيار

هو الايجاد سواء سمي قدرة وارادة سواء اثبت تلك القدرة والارادة من فعل الله
بلا واسطة او بواسطة شيء آخر فان من قصد انه دعاه ووقوع بعض الافعال
تابعا للاختيار فاعلم ذلك فان هذا الاجابة والبرهان على ان لا مؤثر
الا الله قال ومنها كلام النفس ولم يقل به احد الا اصحابنا
قالوا الامر والنهي والخبر امور معقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة
اخرى فهي معان متغايرة من تلك اللغات وليس عبارة عن تخيل الحروف
لان تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذه المعاني لا تختلف البتة وليس
الامر عبارة عن الارادة لان الله تعالى امر بما لا يريده وينهى عما لا يامر به
وظاهر انه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من نوع آخر
اقول قالوا الكلام النفسي هو الفكر الذي يدور في الخلد ويدل
عليه بالعبارات او بغيرها من الاشارات او بغيرها من الكتابة هكذا
قيل وقيل ابو هاشم اثبت الكلام النفسي سماه بالخواطر وزعم ان ذا
الخاطر يسمعها ويدركها وقال ابو الحسين ان لفظ الكلام يقع على الكلام
النفسي وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك وقال قوم يقع على الاول حقيقة
وعلى الثاني بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك قال ومنها
الالم واللذة اما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا ثم قال الجمهور ان
اللذة عبارة عن الخلاص من الالم وهو باطل لما اذا وقع بصر الانسان على
صورة مليحة فانه يلتذ بابصاره مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة
قبل ذلك حتى يحصل بتلك اللذة خلاص عن الم الشوق اليها وزعم
ابن سينا ان اللذة ادراك الموافق والالم ادراك المنافي ويقرب
قول المعتزلة منه قالوا الالم ان المدرك ان كان متعلق الشهوة كالحكة
في حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق النفرة كالكي في حق
السليم كان ادراكه الما ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم
ليس الا الادراك واتفقت الفلاسفة على ان تفرق الاتصال موجب الالم
والحق خلافهم لان التفرق عدمي فلا يكون علة للامر الوجودي وزاد
ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال لان حد الالم ادراك
المنافي والحد ينعكس فكل ادراك للمنافي الم وهذه الحجة لقطبية اقول

نقل

[illegible]

٦١

نقل عن ابن زكريا انه قال اللذة خروج من الحالة الطبيعية وذلك لان الادراك
انما يحصل بانفعال الحاسة بتقنينه تبدل حال فاخرجها بالعرض كذلك
ما بالذات ~~وقول المعتزلة~~ وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون اللذة والالم
هما الادراك نفسه ويحملان باختلاف متعلقهما وهو الشهوة او النفرة
معا المعشوق ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك
المصنف في ان تفرق الاتصال ليس موجبا للالم في الحق انما كان لانه يقول
التفرق يوجب سوء المزاج الذي يقتضيه طبائع المفردات عند تفرقها
فالسبب الذاتي هو طبائع المفردات والتفريق يقتضي زوال الاعتدال
الذي حصل من الكسر والانكسار فالتفريق ليس سببا بالذات لانه عدمي
هو زوال الاعتدال والالم انما حصل من سوء المزاج هكذا فسر قوله المحقق
قطب الدين المصري رحمه الله لكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا
وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك اما قوله التفرق عدمي فلا يكون علة
للوجودي ففيه نظر لان العدم لا يكون علة للموجود والعدمي ربما يكون علة كعدم
الحركة فيما من شانه ان يتحرك فانه علة لاحد الاكوان الذي هو السكون وعدم
السمع علة للخرس وعدم الغذاء في حصول المصحح للجوع وتفرق الاتصال
في العضو الذي لا يكون فيه حس او يعرض له خدر او يكون معه استمرار او يكون
التفرق طبيعيا كما يحصل في المتغذي عند نفوذ الغذاء في اجزائه لا يكون
مولما بل الالم عند احساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه عن طبعي و
كلامهم يدل على ذلك ولا شك ان الحمى وهو سوء مزاج مولم وان لم يكن هناك
تفرق اتصال والمعنى ان مع هو الاحساس بالمنافي فهو اذن حد الالم واذا
كان التحديد صحيحا فلا يكون نقضا سببه لقطبيا قال ومنها الادراكات
وهي غير العلم لكن الفلاسفة والكعبي وابا الحسين زعموا انه
عائد الى العلم فانه يجد في نفسه تفرقة بين صورة المرئي والمتعلق بها حين
التي التفرق في هذا الاجمال لكنهم بيان انه تعالى سميع بصير
اقول قالوا الادراكات حصرها في الحواس وزاد
القاضي ابو بكر فيها ادراك الالم واللذة وقوم جعلوها علوما
خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراك

[illegible]

والقول بان الابصار تاثير في الحدقة خاص لمن يبصر بالآلة وليس يبعد ان يكون
في غنى على وجه لم نعلم كيفية الادراك فانه في العبد بخلاف ما يثبته لله تعالى
قال مسئلة اختلفوا في الابصار فمنهم من قال انه بخروج الشعاع عن
العين وهو باطل والا لوجب تشويش الابصار عند هبوب الرياح
ولامتنع ان نرى نصف السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل الاجزاء
الى السماء او يؤثر في جميع الاجسام المتصلة من حدقتنا وبينها اقول
القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروجه من العين الا بالمجاز
كما يقال الضوء يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشويشه عند هبوب
الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنيرات لا يتشوش به وايضا
قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضا لزم انتقال الاعراض
وايضا قالوا الشعاع الخارج من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة
يحتاج الى زمان وغير ذلك وكل ذلك لا يرد على سائر الاشعة وكل ما يقولون في
جوابه هناك هو الجواب ههنا وامتناع رؤية نصف السماء لشعاع الحدقة دعوى
مجرد ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان اصوب واذا جاز ان يضيء نور
سراج صغير ضوءا بيتا كبيرا وجدانا ولم نستبعد ذلك فذلك ايضا ليس
بمستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع باشتراطه بكون المبصر
ذا ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا
في افعال البعض وايضا انما يمنع لشعاع الاجرام النيرة انعكاس وانعطاف
ونفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يمنع لشعاع العين مثل تعيينه
كما تبين في كتب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضع طويل والاشتغال
به غير مناسب لهذا الموضع فليطلب من الفن المخصوص به قال
ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والا لما ادركنا العظيم لامتناع انطباع
العظيم في الصغير ولما راينا القريب على قربه والبعيد على بعده وهذان
الوجهان انما يلزمان من قال المرئي هو الصور المنطبعة فقط اما من جعل
انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطا لادراك المرئي الكبير في الخارج
لا يرد عليه ذلك اقول اما القائل بالانطباع ارسطاطاليس
واصحابه وبينوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيرا وارجعوا امتناع
انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم بنفسه

او

٦٧
او مقداره بل قالوا لو ان انطباع شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله ينقضي
ادراك ذي الشبح على عظمه وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والاجرام
التي فيه واما رؤية القريب على قربه والبعيد على بعده يعني الابعاد — بمعنى
فلعل المنطبع في العين يكون على هيئة تفيد ادراك الابعاد ونحن لما تعذر
علينا ان نقف عليه نستبعد ذلك مع انا نرى المنقش ينقش صور
الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها اعماق تلك الاجسام وابعاد
ما بينها قال مسئلة الادراك عند سلامة الآلة وحضور المبصر
وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا انا
نرى الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض
مع تساويها باسرها في كل الشرائط وايضا انا لما راينا الجسم الكبير فقد راينا كل واحد
من اجزائه ويستحيل ان يكون رؤية كل واحد من تلك الاجزاء مشروطة برؤية
الجزء الاخر والا وقع الدور فرؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الاخر احتجوا
بانه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها
والجواب انه معارض بجميع العاديات اقول القائلون بان ابصار
الله تعالى الموجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار
عند الشرائط المذكورة لامتناع ان يكون ابصاره بآلة وان يحجبه شيء حجب
واما المعتزلة والفلاسفة فيقولون ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون
ابصار الخلق عند عشر شرائط بعد سلامة الآلة وهي كون المبصر كثيفا
وغير مفرط في الصغر ومحاذيا للآلة او في حكم المحاذي له زمانا والمتوسط
بينهما شفافا ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم
القرب المفرط والبعد المفرط وان يقصد الابصار فاذا كان الابصار دائرا
لا ينفك عنها يوجب الغلط وقد عرفت وجوب الابصار بالعلم المفسر فيما
واما تعليل رؤية الكبير صغيرا برؤية بعض اجزائه دون البعض فليس بسبب
فان ذلك قول من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشك بالعاديات — في ذكرها
يقول سائر الامور يحتمل ان الشمس لا تطلع غدا وان الجبال التي بجنبنا صارت
ذهبا والبحار دما وامثال ذلك مع انا نجزم بعدمها بسبب اجراء العادة
بذلك فههنا من المحتمل ان لا نبصر مع اجتماع الشرائط لكنا نقطع بالابصار

ولا يلتفت الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار قال مسئلة اختلفوا
في انه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ فعندنا انه غير
واجب خلافا للفلاسفة والنظام لنا لو كان كما قالوا لما سمعنا الكلام من يحول بيننا
وبينه جدار صلب لان الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول
الذي به عينا لان حاصلا للحروف ولانه كان يجب ان لا ندرك جهات الصوت
كما انا لم نلمس الشيء الا حال وصوله الينا لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله
اقول القائلون بالتموج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذي
يمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث اشكال لم ترتسم بل الكيفية اي الحاصلة
في تموج جرمه بسبب القرع وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع
فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء ثم في الهواء وايضا
لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء والهواء بل يجوزونه في غيرهما
كما يحس به في الاواني الصفرية وارتعاشها زمانا بسبب القرع ولهذا يبقى
الصوت بعد القرع زمانا طويلا وايضا اذا احدث القرع على جسم مصمت
لا مسام له اصلا فان السامع يسمع الصوت من غير ان يصل من موضع القرع
هواء الى صماخه بل يتادى التموج من ذلك الجسم الى الهواء الذي يجاوره ثم
الهواء الى الصماخ وادراك الجهات بسبب هيئة تبقى في الهواء عند الاحساس
بجهة القرع وقال ابو البركات البغدادي كان النفس تتبع الهواء المتموج
في جهة القارع حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللمس تمثيل باطل قال
مسئلة ادراك الشم قد يكون بتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة
وقد يكون لانفصال اجزاء لطيفة منها ووصولها الى الخيشوم كما في التبخرات
وقد يكون لتعلق النفس المدركة بذي الرائحة في مكان وهذا اضعف الاحتمالات
واما ادراك الذوق فعند تشبع الكيفية فهذه اشارة لحصرها الى اقسام
اقول الوجهان الاولان موجودان في اشياء لا يقتضي
باحساس الحية وفي التبخرات والوجه الثالث بعيد فان القوة لا
تتعلق بغير محلها والاستقلال عن محلها مانـ احكام الاعراض
مسئلة اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها لان الانتقال
عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في حيز اخر وذلك انما يعقل
في المتحيز والعمدة المشهور انا لو قدرنا العرض خاليا عن جميع الاوصاف
غير

غير اللازمة فاما ان لا يحتاج حينئذ الى المحل او يحتاج والاول باطل لانه يكون حينئذ
غنيا بذاته عن المحل والغني بذاته عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه اليه
لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض وان احتاج فاما ان يحتاج الى المحل
مبهم وهو محال لان معنى الموجود في الخارج موجود في الخارج والمبهم من
حيث هو كذلك غير موجود في الخارج او الى المحل معين فيلزم استحالة مفارقته
عنه وهو المطلوب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان لا يحتاج قوله الى
الغني بذاته عن المحل لا يعرض له ما يحوجه اليه قلنا العرض عندنا كذلك
لا يصدق عليه انه يجب ان لا يكون في المحل حتى يكون ذلك منافيا لحصوله
في المحل بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب ان يكون في المحل وهذا
لا ينافيه الحصول في المحل لسبب منفصل سلمنا انه يحتاج الى المحل لكن
لم يحتاج الى محل معين وما ذكرتم منقوض باحتياج الجسم الى المكان غير
معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتاج الواحد بالشخص الى المحل
الواحد بالنوع لا يوجب تعين المحل الواحد بالشخص اقول
نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز بعد الحصول في غيره من الاحياز عن
الاعراض لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن ان يتخيله فضلا عن ان
يذعنه والمطلوب ههنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى الحصول في محل
بعد الحصول في محل غير ذلك المحل وهو لم يتعرض لذلك اصلا وما اورده
من الحجة مزيف بما ذكره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي
لا يتحقق وجوده الشخصي الا بمحل فيه والشيء المحتاج في وجوده
الشخصي الى محله لا يمكن ان يحتاج الى محل مبهم لان المبهم لا يكون من حيث
هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج لا يفيد وجودا
في الخارج بالبداهة فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بمحل بعينه يتحقق
به وجوده الشخصي ويبطل بتبدله ذلك الوجود واذا كان كذلك امتنع انتقاله عنه
اما الشيء الذي يحتاج في صفة من الوجود الى غيره من حيث طبيعته دون
التشخص كالجسم المحتاج في التحيز لا في الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمتنع ان
ينتقل من حيز بعينه الى حيز اخر يساوي الحيز الاول في معنى التحيز
وهكذا اذا تعين مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملـ

ذلك النوع محتاجا الى احد اجزاء ذلك النوع لا بعينه ولولا ذلك امكن استناده الى
حيز آخر وايضا الوجود المستفيد للمحل بسبب موجود معه يمكن ان
يختلف مشاركة بحسب ازمنة مختلفة كما هو الى المحتاجة لكن صورة لا بعينها
وذلك غير ما نحن فيه قال مسئلة اتفق العقلاء على امتناع قيام
العرض بالعرض خلافا للفلاسفة ومعمر لنا انه لا بد من الانتهاء بالآخرة
الى الجوهر وحينئذ يكون الكل في حيز الجوهر تبعا له وهو الاصل فالكل قائم
به احتجوا بان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية صفة مغايرة للسوادية
قائمة بها وهما موجودان لانه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونية
عرض قائم بالسوادية وايضا فكون العرض حالا في المحل ليس نفس
العرض ولا نفس المحل لصحة ان يعقل مع الذهول عن ذلك الحلول وليس صفة
للمحل عدمية لانه نقيض اللاحلول الذي هو صفة فانه صفة للعرض ثم الكلام فيه
كالكلام في الاول فلهما اعراض لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر والجواب
عنهما [illegible] اقول وجوب الانتهاء الى ما
يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض وقيام البعض الاخير
بالجوهر والقائل بامكان قيام العرض بالعرض معترف بالانتهاء لا يمكن ان يكون الا
الى الجوهر انما الخلاف في الوسائط فهل يمكن ام لا وقوله [illegible] فالكل قائم
اورده في الاحتجاج [illegible] ليس بصحيح لانه ان قام الصفات فيها فقيام
الاعراض والصفة ما لا يعقل الا مع غيره والعرض ما لا يوجد الا في
غيره وقيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض اما
اللونية فجنس للسوادية وهو جزء من مفهوم السوادية لان السواد لون
يقبض البصر واللون احق بان يكون موصوفا وكونه قابضا للبصر احق
بان يكون صفة والجنس لا يكون عرضا قائما بالنوع ولا الجزء بالكل
وايضا كون العرض حالا في محله اضافة ولا وجود لها الا في العقل فامر لا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع العقل عن الاعتبار وكون الحلول نقيضا للاحلول لا يقتضي
وجود الحلول كما بيناه مرارا وحوالة الجواب على ما مر غير مفيد [illegible]
والقائلون به يقولون للعرض محل هو محل فانه يتقيد صفة لحلة والسرعة [illegible]
الحركة [illegible] لا توصف الجسم بها بل هو عرض للحركة لا للجسم والوحدة [illegible]
عرضا توصف العرض بحل فيه والنقطة فصل للخط لا للجسم [illegible]

قال مسئلة اتفقت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض الى اقول
صفة ولو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض ولانه لو صح بقاء العرض لامتنع
عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يكون واجبا والا انقلب الشيء من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي بل يكون جائزا وله سبب وجوديا او عدميا اما
الوجودي فاما الموجب كما يقال انه يفنى بطريان الضد وهو محال لان طريان
الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل ذلك العدم به لزم الدور
واما المختار كما يقال الله تعالى يعدمه وهو محال لان المختار عند الاعدام
اما ان يكون قد صدر عنه اثر او لم يصدر فان صدر عنه اثر كان شيئا يحصل
امرا وجوديا فهذا يكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه اثر فهو محال لان العادم
لا بد له من اثر واما العدمي فانه يفنى لانتفاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق
والكلام في كيفية عدمه كالكلام في عدم العرض فثبت انه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه لكنه
قد يعدم فيمتنع بقاؤه وقيل على الاول لا نسلم ان البقاء عرض سلمناه لكن لم لا يجوز
قيام مثل هذا العرض بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يجب عدمه بعد بقائه
في زمان معين وهذا لان عندكم كان جائز الوجود في الزمان الاول ثم انقلب
ممتنعا في الزمان الثاني فلم لا يجوز ان يبقى ازمنة كثيرة ثم ينتهي الى زمان
يصير فيه ممتنع الوجود لعينه وحينئذ ينتفي لا لسبب سلمنا انه لا بد من
سبب لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء الشرط وهو ان يكون الاعراض
الباقية مشروطة باعراض لا تبقى فعند [illegible] الباقي [illegible]
هذا الا الاستقراء الذي لا يفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز بقائها بانها لو كانت
ممكنة الوجود في الزمان الاول فيكون كذلك في الثاني اذ لو جاز ان ينقلب
الممكن لذاته في زمان ممتنعا في زمان لم جاز ان ينقلب الممتنع في
زمان [illegible] وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع
الوجود لعينه ثم انقلب ممكنا لعينه وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع
سبحانه وتعالى اقول ابو الحسين البصري يدعي الضرورة العلم
ببقاء بعض الاعراض كالسواد والبياض ونحوهما وقوله طريان الضد
على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة واستدل القائل بان الضد
يفنى عند طريان ضده بل يقول عدم الضد الاول معلل بطريان الضد
على المحل [illegible] هذا القول على الاغلب محتاج الى الدليل وقوله المعدم
ان صدر منه اثر فقد اثر في تحصيل امر وجودي [illegible] مسلم [illegible]

فاما اثره في امر وجودي [illegible]

الزمان [illegible]

فانه منقول بانه امر متجدد وذلك الامر ليس امرا معدوما بل هو اعدام موجود ما والدليل
على ان الاول ممكن وحده دون الثاني بل الممكن اذا حصل معه مرجح احد الطرفين وجب حصول
ذلك الطرف وجودا كان او عدما وان لم تكن الطرفان متساويين بالنسبة اليه
وقوله شرط الجوهر محتاج الى انحصار الشرائط فيه فان الجوهر قابل للعرض فقط
محتاج فاعل الى وجود شرط الغير فان الشمس فاعل للاضاءة وجه الارض وشرط المحاذاة
فانها ان زالت صار وجه الارض غير مضيء وان كان القابل والفاعل موجودين
وباقي الكلام ظاهر قال مسئلة اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل
بمحلين و اتفقوا على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وجمع من قدماء الفلاسفة
زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والتقدير لنا لو جاز في
العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز ان يكون الحاصل
في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين
ولانه وافق على امتناع الحلول في الثلثة فيطالب بالفرق واحالة صعوبة
التفكيك على الفاعل المختار اولى من التزام المحال اقول نبه
من كون العرض الواحد حالا في محلين معنيان احدهما ان العرض الواحد حال
في محل هو بعينه حال في الاخر والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع محلين
صار المجموع محلا واحدا له والاول باطل لا نزاع فيه فانه قاس العرض بمحل
الجسم الممتنع كونه في مكانين لو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محل
واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض
الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة مما لا يدفعه احد
والدليل على بطلانه ان العرض محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه
ولو امكن حلوله في محلين لكان مستغنيا في كل واحد منهما عن الاخر فيكون
محتاجا الى كل واحد منهما ومستغنيا عنه معا وهو باطل والثاني لم يتم
حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل
منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بالمجموع
الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء واوهام
انما قال بقيام التاليف الواحد بالجوهرين لان عدم احدهما كاف في الموتلف منهما
دون المجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما
العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم ينقل بقيامه بما فوق الاثنين

[illegible]

[illegible]

لان التاليف لو قام مثلا بثلثة جواهر ثم ازيل واحد منها من الاجتماع بالباقين
وجب انعدام التاليف لانعدام محله ولا يبقى الى ما بين المولفين وذلك
بخلاف ما عليه الوجود وقوله بعد ابطال قيام العرض الواحد بمحلين
جواب اي ان منع انه حالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بان يلصق
احدهما بالاخر اولى من التزام جواز حلول العرض الواحد في محلين قال
اما الاجسام فالنظر في مقوماتها وعوارضها اما المقومات
ففيها مسائل مسئلة لا شك في تركيب الاجسام المركبة عن الاجزاء اما
البسيط المحسوس فلا شك انه قابل الانقسام والانقسام الممكن اما
ان يكون حاصلا بالفعل او لا يكون كذلك وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهيا
او غير متناه فيحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة الاول ان الجسم مركب من
اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا وهو قول جمهور المتكلمين
والثاني انه مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام والثالث
انه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول ... والرابع
انه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر الى حد الا وبعد ذلك يكون قابلا للتقسيم
وهو قول جمهور الفلاسفة اقول اطلاق اسم المقوم على الاجزاء
مخالف للعرف فان المقوم يقال للمحمول الذاتي والجزء لا يحمل على كله
والذي يصير بالنسبة الى الشيء المبهم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء
لا يكون كذلك والقول المردد هو الذي نسبه في سائر كتبه الى محمد الشهرستاني
فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالمناهج والبيانات قال لنا وجوه
الاول ان النقطة بالاتفاق امر وجودي لان الخط نهاية الخط ... و
نهاية الشيء غير ان لا يكون عدمه محضا وهي غير منقسمة بالاتفاق والا لها
طرفي الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط احد قسميه فلا يكون الطرف طرفا
ولان موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسة للسطح المستوي الحقيقي
غير منقسم والا لكان المنطبق منها على المستوي مستويا وكانت الكرة
مضلعة ثم هذه النقطة ان كانت متحيزة ثبت الجوهر الفرد وان كانت
عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن
منقسما فهو المطلوب اقول قوله ان النقطة بالاتفاق امر وجودي
ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون
وجوديا والنقطة عند من يقول انها نهاية الخط قائل هذا الاتفاق من غير تراضي
الخصم

ولو قال بدل ذكرنا عرف القايل به لكان اصوب قوله وان كانت عرضا فمحلها
ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها انقسام غير مسلم عند محققيه
فانهم يقسمون الاعراض الى السارية في محالها والى غير السارية ويجوزون
النقطة في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام
محالها وهذا قاله الكرة الحسية للسطح الحقيقي يكون عندهم نقطة في طرف المستوي
قطر يمر بمركز الكرة وهو موضع التماس والا فاذا مست الكرة سطحا
لغير مستويا بالطرف الاخر من ذلك القطر ودحرجت دائرة عظيمة سطح التماس
انقسمت بتلك الدائرة بسبب التماسين الى اربع قسي ايدنان [illegible] ستان
للسطح وانتبان غير ملتصقين ويلزم من ذلك ارتسام القوس على السطح
المستقيم وذلك محال وكون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب
كون النقطة منقسمة على ما عرفت الثاني الحركة لها وجود
في الحاضر والا لم يكن ماضية ولا مستقبلة لان الماضي هو الذي كان موجودا
في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره كذلك وما لم يمنح
حضوره لا يتصور ماضيا ولا مستقبلا ثم ذلك الحاضر غير منقسم والا
لكان بعض اجزائه قبل البعض فعند حضور احد النصفين لا يكون
النصف الاخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا هذا خلف فاذن
الحاضر اي جزء الحركة غير منقسم وعند فنائه تحصل جزء اخر
غير منقسم فالحركة مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة
ثم نقول القدر المقطوع من المسافة بكل واحد من تلك الاجزاء التي لا تتحرك
ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة
منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد الجواب
منع انه يقول الحركة لا وجود لها لا في الماضي ولا في المستقبل واما الحال فهو
نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون
فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير
الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الفصول المشتركة اجزاء للمقادير
التي هي فصول لها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة اقسام والقسمة
الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هذا خلف فاذن الحاضر ليس بحركة وهو
ادعى انه هو الحركة ولم يذكر بيانه والمخالف لا يسلم ان الماضي من الحركة
كان موجودا في آن حاضر انما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن
قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا

وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك
فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات
قال الثالث لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع الوصول
من مكان الى اخر بالحركة الا بعد الوصول الى نصفه ولا يمتنع الوصول الى نصفه
الا بعد الوصول الى ربعه فاذا كانت المفاصل غير متناهية وجب ان
لا يصل المتحرك الى اجزاء المسافة الا في زمان غير متناه وفساد التالي يدل على
فساد المقدم لا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزاء التي لا نهاية لها حاصلة
بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لانقسامات
غير متناهية لانا نقول الوحدة ما يقبل القسمة باطل لو جوه احدها
وهو ان وحدته ان كانت نفس الذات او من لوازمها امتنع ارتفاعها الا عند
عدم الذات وان كانت من العوارض الزائلة فهو محال لان القائم بما
يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام فان قامت
بها وحدة لغيرها يلزم التسلسل وان لم تقم بها وحدة لغيرها كانت تلك الوحدة
منقسمة بالفعل فالموصوف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل وثانيها انا اذا
جعلنا الواحد اثنين فالاثنان اللذان حصلا ان قلنا انهما كانا موجودين
قبل ذلك فمن المعلوم بالضرورة ان احدهما ما كان عين الثاني وكان مغايرا
له فالجزءان كانا موجودين بالفعل وان قلنا انهما ما كانا موجودين
قبل ذلك كان احداثا لهذين الاثنين واعداما لذاك الاول وهو باطل
بالبديهة وثالثها ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية
غير حاصلة في الجزء الاخر لان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا
نصف له الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من
المقاطع الممكنة خاصية بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص
المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل لزم حصول الانقسامات باسرها
بالفعل اجيب بان كان المسافة تنقسم الى اجزاء الى حد معين فكذلك
لذلك زمان الحركة والمفاصل ليست غير متناهية الا بالفرض كذلك الزمان
الذي يقطع فيه تلك المسافة يكون في الفرض قابلا للاجزاء [illegible] اجزاء المسافة
بعينها فان كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان
قطعها مثله قوله في ابطال وحدة ما يقبل القسمة ان القائم بما يقبل

الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوصل بالوصل ممكن في العقل وفي
الوجه الثاني ادعاء الضرورة بان احد الامرين الموجودين قبل القسمة ليس هو
عين الثاني مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها ولذلك لزم المحال ولا يلزم
من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة بغير الانفصال وحدوث
شيء غير الانفصال وذلك محسوس فضلا عن ان يكون باطلا بالبديهة وفي الوجه
الثالث ان الاجزاء المفروضة تستتبع الخواص ليس لشيء لان تغاير الخواص
اللازمة من الفرض لا يستدعي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض
قال احتجوا بامور احدها ان كل متحيز بعض فان الوجه
الذي يلاقي ما على يمينه غير الذي يلاقي ما على يساره فيكون منقسما وبانه
انا اذا ركبنا سطحا من اجزاء لا تتجزى ثم نظرنا اليها راينا احد وجهيه غير الثاني
والوجه المرئي غير الذي ليس بمرئي فيكون منقسما وبالثالث انا لو ركبنا خطا
من ستة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا ثم تحرك
الى ان يصل كل واحد منهما الى اخر المسافة فلابد وان يمر كل واحد منهما بالاخر
ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذي مفصل الثالث والرابع واذا
وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس بكل واحد منهما نصفه نصف كل واحد منهما
فيلزم التجزية والجواب عن الكل ان ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء
وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة يحاذي جملة اجزاء الدائرة
مع ان المركز نقطة غير منقسمة اقول انما قلنا فيما مضى نفي السطوح والنقط
واجاب منها بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغاير الجهات ولقائل ان يقول الجهات
المتغايرة ان كانت عدمية فلا تمايز على قولكم وان كانت وجودية وكانت جواهر
عاد الكلام فيها كما كان في الاول وان كانت اعراضا وكانت حالة في عين
تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها وان كانت حالة فيها اوجب
تغايرها انقسام الجواهر لتمايزها وكون المركز محاذيا بجملة اجزاء الدائرة ٧٠
لا يفيد في هذا الموضع لكون ما يتعلق به تلك المحاذاة التكثر واحدا
وكون ما يتعلق به التماسات غير واحد فان تماس ما تماسه من جهة لا يقع
على موضع تماس ما تماسه من جهة اخرى ولذلك يلزم التغاير ههنا ولم يلزم
في المركز قال مسئلة زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة

والصورة ومعناه ان التحيز صفة حالة في شيء فالمتحيز هو الصورة ومحله
الهيولى ولا يتجه عليه بناء على نفي الجوهر الفرد بان الجسم في نفسه واحد
وهو قابل للانفصال والقابل للشيء هو موجود مع المقبول الاتحاد والاتصال
لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتصال وهو الهيولى
لم لا يجوز ان يقال الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة والجسم اذا
انفصل بعد اتصاله كان معناه انه صار متعددا بعد ان كان واحدا فالقابل
والزائل هو الوحدة والتعدد وهما عرضان والموجود هو الجسم اقول
القول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا بل انما
اختص به بل قال به جميع الفلاسفة والتحيز لا يقول به الا بعض المتكلمين وهو
صفة للماهية بشرط الوجود وليس له الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال
والانفصال هما الوحدة والتعدد لكان القابل لهما ليس المتصل والمنفصل
ولا هو الواحد والمتعدد وكل ما هو جسم فاما متصل او منفصل واما واحد
او متعدد واذن لا شيء مما هو قابل لهما بجسم وقد سموا القابل بالهيولى و الاتصال
او الوحدة هو الصورة هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد اما على تقدير ثبوته
فالقابل هو الجوهر ونعرض لها التاليف فيصير جسما قال مسئلة
زعم ضرار والنجار ان ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة او برودة
ورطوبة او يبوسة وهو باطل لان المتحيزات متساوية في ماهية التحيز
ومتباينة بالوانها وروائحها وطعومها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فالتحيز ماهية مغايرة لهذه الصفات اقول هذا مذهب
غير معقول ان كان المراد بهذه الاجزاء التي تتركب منها الجسم اعراضا واما
ان كان المراد انها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فتساوي الاجسام
في التحيز وتباينها في هذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم
بل ان التحيز صفة للجسم وقد قال المصنف في مسئلة تماثل الاجسام ان
الحصول في الحيز حكم من احكام الجسم والاشياء المختلفة يجوز اشتراكها
في حكم واحد فاذن الاشتراك في التحيز والتباين في الاجزاء لا يدل على
امتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الاجزاء قال

النظر الثاني في العوارض مسألة اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والاعراض
الممكنة فيه لا يزيد على اربعة فانه اما ان يكون محدث الذات والصفات
او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او بالعكس
اما الاول فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس واما الثاني
فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن
المتأخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وعندهم ان السموات قديمة بذواتها
وصفاتها المعينة الا الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق
بآخر لا الى اول واما العناصر فالهيولى فيها قديمة بشخصها وللجسمية قديمة
بنوعها وسائر الصور قديمة بجنسها اي ان قبل كل صورة صورة لغاى
لا الى بداية واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس
بالزمان كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع
الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية ثم هؤلاء فرقتان
الفرقة الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل
لكل الصور وزعم انه اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار هواء ومن صفوة
الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات وقال انه اخذ
من التورية لانه جاء في السفر الاول ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر
اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار
كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض
ثم ارساها بالجبال وزعم انكسيمانس انه الهواء وتكون النار من لطافته
والماء والارض من كثافته وزعم ابرقلبطس انه النار وتكون الاشياء
عنها بالتكاثف ولغورن قالوا انه الارض وتكون الاشياء عنها بالتلطيف
ولغورن انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء و
الارض بالتكثف وزعم انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية له وهو
اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزاء صغيرة مثلا فيه اجزاء على
طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شيء
كثير صار بحيث يحس ويرى فظن انه حدث وهذا

وهذا القول مبني على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة والقول بالكمون
والظهور وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان
الله حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان اصل العالم
اجزاء كثيرة كروية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية
متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت
على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا
الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من حركات السماويات
امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل
العالم هو النور والظلمة اه ولـ صاحب الملل والنحل نقل عن
ثاليس الملطي انه قال المبدأ الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات
والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال
الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات
العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر
صورة ومثال عنه قال ومن الصور العامة ان صور المعدومات في ذات
المبدأ الاول لا بل في مبدعه وهو تعالى بوحدانيته ان يوصف بما يوصف
به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه
ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده
تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت
النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل
للاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على
سببه بالشوق اي حصل فيها اليه وفي الاخير قال ومن التورية في
السفر الاول جوهر خلقه الله ثم نظر الله نظر الهيبة الى الخ ثم
قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من هذه المشكوة النبوية
قال والماء على القول الثاني يشبه الشبه بالماء الذي عليه العرش
وكان عرشه على الماء واما انكسيمانس الملطي فقد نقل عنه مذهبه
في التوحيد مطلق للاشياء ثم قال في الاغريقيين نقل عنه ان اول
الاول مبدع من المبدعات هو الهواء وذكر ما ذكره المصنف

وفي الاخير قال وهو ايضا من مشكوة النبوة قال وحكى فلوطرخيس ان ابرقليطس
زعم ان الاشيا انما انتظمت بالبخت وجوهر البخت نطق وعقل ينفذ في الجوهر
الكلي واما انكساغورس فقد نقل عنه ان مبادي الموجودات متساوية الاجزا
وهي اجزا لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل قال وهو اول من قال بالكمون
والظهور ولم ينقل القول بالخليط منه وانبادقليس بعده ايضا قال بالكمون
والظهور مع قوله بالعناصر الاربعة بهذا ما اورده صاحب الملل والنحل
ويدل على ذلك في بعض الكتب المنقول شيخ واستاذه الى النور به منه وقال
المصنف في بعض مصنفاته ان ديمقراطيس قال ان البسائط التي يتالف
منها الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر في الشفا في الفن الثالث من الطبيعيات
انهم قالوا انها غير منقسمة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع
وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل
اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في مجسمات اقليدس مبادي اشكال الافلاك و
العناصر وبالجملة نقل منهم اصطلاحات لا فايدة في ذكرها قال
الفرقة الثالثة الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فرقتان الفرقة
الاولى الحرنانية جمع الذين اثبتوا القدما الخمسة الباري والنفس
والهيولى والدهر والخلا فقالوا ان الباري تعالى تام العلم والحكمة
لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص
وهو تعالى يعرف الاشيا معرفة تامة واما النفس فانه تفيض عنها
الحيوة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا يعلم الاشيا ما لم تمارسها
وكان الباري تعالى عالما بان النفس ستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها
وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من
شان الباري الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها
ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات
على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم
انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها
عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لم تنفك عن الالام
واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الالم
اشتاقت الى ذلك وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد
في نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدالة

الدالة على قول القايلين بالقدم والحدوث فان اصحاب القدم قالوا لو كان العالم
محدثا فلم احدثه في ذلك الوقت المعين وما احدثه قبل ذلك ولا بعده
وان كان خالق العالم جاهلا فلم ملا الدنيا من الافات واصحاب الحدوث قالوا
لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا لما ثبت ان اثار الحكمة
ظاهرة في العالم وتحير الفريقان في ذلك واما على هذا الطريق فالاشكالات
زايلة لانا لما اعترفنا بالصانع الحكيم الرحيم قلنا بحدوث العالم فاذا قيل
لم احدث العالم في هذا الوقت قلنا لان النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك
الوقت وعلم الباري تعالى ان ذلك التعلق سبب الفساد الا انه بعد وقوع
الحدث صرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان واما الشرور الباقية فانما
بقيت لانه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها بقي هنا سوالان احدهما
ان تعالى لم تعلقت النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة بها فان حدث ذلك
التعلق بالكلية لا عن سبب فيجوز حدوث العالم بالكلية لا عن سبب والثاني ان
يقال فهلا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى اجابوا عن الاول
بان هذا السوال غير مقبول من المتكلمين لانهم قالوا ان القادر المختار قد يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهلا جوزوا في السابق ان يكون علة متعلقة
للاحق حتى انتهى الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق
واجابوا عن السوال الثاني ان الباري تعالى علم ان الاصلح
للنفس ان يصير عالمة بمضار هذا التعلق حتى انها بنفسها
تمتنع عن ذلك الى كلية [illegible] وايضا فالنفس لما تعلقت بالهيولى
تكتسب من الفضايل العقلية ما لم يكن موجودا لها قبله فلهذين
الغرضين لم يمنع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى
اولا فلعل الحرنانيين يقولون بالقدما الخمسة
وقال صاحب الملل والنحل ان المنقول عن غاذيمون الذي يقال انه شيث بن ادم
انه قال الباري الاول خمسة الباري تعالى والنفس والعقل والزمان والخلا
وعنه وجود المركبات وبعض هذه الاسولة والاجوبة كانها كلام متولد
المتاخرين والنادر هذا المذهب في القسم الثاني اعني قول الذين قالوا
اصل الاجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر منهم [illegible] وذكر
وهو ان اصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدما الخمسة

وهلا جوزوا ان يمنع النفس [illegible]

قال ـــــ الفرقة الثالثة اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد
المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها
واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون
فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في
المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كانت مجرد وحدات فهي الامر وان يكون مستقلة
بانفسها والا كانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي
المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت
نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح فان اجتمع سطحان
حصل الجسم فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات اقول ـــ نقل عنهم ان العدد ينقسم
الى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير وهي التي لا تقابلها كثرة وهو المبدأ الاول والى
وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ الكثرة وليست بداخلة فيها بل تقابلها الكثرة ثم تتالف
منها الاعداد وهي مبادي الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبايعها لاختلاف
الاعداد بخواصها وفي شرح ما ذكره طول ليس فيها فائدة يعتد بها قال ـــ واما
القسم الرابع وهو ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذات وذلك مما لا يقول به
عاقل واما جالينوس فانه كان متوقفا في الكل لنا لو كانت الاجسام ازلية لكانت
في الازل اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول بازليتها باطل بيان الحصر
ان الجسم ان كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر
كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون متحركا لوجهين الاول ـــ ان ماهية
الحركة حصول امر بعد فنائه غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها
تقتضي اللامسبوقية بالغير فالجمع بينهما متناقض الثاني وهو ان كل واحد من
الحركات محدث فهو مفتقر الى موجد وكل ما كل واحد منه مفتقر الى الموجد فكله مفتقر
الى الموجد فلكل الحركات موجد مختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فلا بد له من
اول فلكل الحركات اول وهو المطلوب وانما قلنا انها ليست ساكنة لوجهين الاول
انها لو كانت ساكنة لكانت اما ان يصح عليها الحركة او لا يصح والاول محال لان صحة
الحركة عليها موقوف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد دللنا على ان وجود الحركة
في الازل محال فثبت انه لا يصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما لماهيته وجب
ان لا يزول البتة فوجب ان لا يصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا خلف وان
لم يكن من لوازم الماهية امكن زواله ويكون الحركة عليه جائزة وقد ابطلناه الثاني
ان السكون امر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون قديما لامتنع زواله
لكنه يزول فليس بقديم بيان الملازمة ان القديم ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه
وان لم يكن واجبا لذاته احتاج الى موثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب لذاته قطعا

٧٠ قطعا للتسلسل على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا
لا جايز ان يكون مختارا لان فعل المختار محدث لاستحالة ايجاد الموجود والقديم
ليس بمحدث فتعين ان يكون موجبا فان لم يتوقف على شرط لزم من وجوب العلة
والشرط امتناع زوال ذلك المعلول واما انه يمكن عدم السكون فهو متفق عليه في الفلكيات
والعنصريات ولان الجسم الاخر عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان
تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يستحيل
ان يكون ازليا فان قيل الا هي مبنية على مقدمتين الاولى ان امكان وجود
العالم ليس له اول والا منذ كان قبل ذلك محالا لذاته ثم انقلب ممكنا لكن ذلك باطل
لان الامكان للممكن ضروري فيكون العالم قبل ذلك ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ثم
صار واجب الاتصاف به لذاته واذا جوزتم ذلك جوزوا انه كان ممتنع الاتصاف
بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته ويلزمكم نفي الصانع وهو محال
ولانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا جاز ذلك في شريك الاله والجمع بين الضدين
وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية واذا ثبت انه لا اول لامكان وجود العالم كان
القول بانه ممتنع الوجود في الازل متناقضا فكان باطلا والثانية انكم اما ان
تفسروا المحدث بانه الذي يكون مسبوقا بعدم نفسه او بانه الذي يكون مسبوقا
بوجود الله تعالى او تفسيره بالثالث فان كان الاول فاما ان تريدوا ان العدم
سابق عليه بالعلية او بالشرف او بالمكان والكل باطل بالاتفاق او تريدوا ان
العدم سابق عليه بالطبع وهو مسلم لان الممكن يستحق العدم من ذاته والوجود
من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير او تريدوا به السبق بالزمان وهذا يوجب
قدم الزمان لانه اذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق اول وكان ذلك المفهوم يقتضي تحقق
الزمان لزم ان لا يكون للزمان اول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما
هو معلوم فالقول بالحدوث على هذا الوجه يوجب القدم واما ان فسرتم الحدوث
بكونه مسبوقا بوجود الله تعالى فان اردتم به السبق بالعلية او بالطبع او
بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق واما بالزمان فانه يوجب
قدم الزمان على ما تقدم وان اردتم بالحدوث معنى ثالثا فاذكروه لنتكلم عليه
ثم نقول سلمنا هذا الكلام لكن لا نسلم ان الجسم لو كان قديما لكان اما ان يكون متحركا
او ساكنا بيانه ان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار
في المكان الواحد والكل فرع الحصول في المكان وعندنا ان العالم ليس
في مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركا ولا بكونه ساكنا سلمنا لكنه انه لو كان للعالم مكان
لكان فانه اما ان يكون معدوما او موجودا والاول محال لان حصول الموجود

في المعلوم بمحال وان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان مشارا
اليه بالحس لانه اما متحيزا او حالا فيه فلو كان متحيزا او حصل العالم فيه لكان مكان الجسم
فلو حصل فيه لان مكان الجسم جسما وكل جسم يصح عليه الحركة فاذن يصح الحركة على
مكان المتحرك فلذلك المكان مكان الى غير بينفي الى وجود اجسام لا نهاية لها وهو
محال وسنفيد بتسليمه فالمقصود حاصل لان كلها اجسام قابلة للحركة وكل ما
يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فاذن لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسما
لان الخارج عن كل الاجسام لا يكون جسما بالضرورة وان لم يكن مشارا اليه استحال
ان يكون مكانا للجسم لان مكان الجسم هو الذي يتحرك منه واليه وذلك لا بد ان
يشار اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة قوله الحركة تقتضي
المسبوقية والازلية تنافيها قلنا الازلية تنافي وجود حركة معينة لكن لم قلت انها
تنافي وجود حركة قبل حركة لا الى اول واما الوجه الثاني وهو ان المجموع فعل
فاعل مختار فله اول قلنا لا نسلم انه فعل فاعل مختار بيانه ان الموجب قد
يتخلف عنه الاثر اما لفوات شرط او لحصول مانع فلم لا يجوز ان يقال المؤثر
في وجود هذه الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث يتقدمه متقدمه شرط الى
يصدر عن العلة الموجبة حادث الى غير سلمنا انه فعل المختار لكن لا نسلم ان فعل
المختار محدث وذلك لان وجود الحادث وصحة تاثير المؤثر فيه ممكن ابدا والا
فقد كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك محال واذا كان كل واحد منهما ممكنا ازلا
كان تاثير الفاعل في وجود الاثر جائزا ازلا سلمنا ان الاجسام ما كانت متحركة
فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازما او لا يكون قلنا
الامتناع عدمي فلا يعلل سلمنا كونه معللا لكنه وارد عليكم لصفات فان العالم
يمتنع ان يكون ازليا وهذا الامتناع ان كان لازما للماهية وجب ان يبقى ممتنعا
ابدا وان لم يكن لازما كان هذا اعترافا بجواز كون العالم ازليا وذلك يبطل مذهبكم
اما الوجه الثاني فمعقول لا نسلم كون السكون وصفا ثبوتيا سلمنا لكن لا نسلم
افتقاره الى المؤثر لان علة الحاجة عندنا الحدوث ولا يمكنكم بيان افتقار
هذا السكون الى المؤثر الا اذا بينتم حدوثه وانتم فرعتم عليه ... العلم
منحصر دورا سلمناه لكن لا نسلم ان القديم لا يعدم فان الله تعالى كان قادرا
من الازل الى الابد على ايجاد العالم فبعد ان اوجده بقيت تلك القدرة
لان الايجاد للموجود محال فقد عدم ذلك التعلق القديم لا يقال الله تعالى قادر
على الايجاد بواسطة ان يعدمه ثم يعيده مرة لانا نقول الاصل في ذلك التعلق المخصوص
اعني تعلقه بايجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتم تعلق اخر
واحتجوا ايضا بان الله تعالى كان في الازل عالما بان العالم معدوم فاذا

فاذا اوجده فقد زال ذلك العلم القديم الجواب عن الاول انه لا بداية لامكان
حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا كما اذا اخذ بالنظر الى الحادث
بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فانه لا اول لصحة وجوده مع هذا
الشرط والا فينتهي في فرض التقدم الى حيث لو وجد قبله بلحظة صار ازليا وذلك
محال ثم مع انه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه ازليا لما ان الازلية وسبق
العدم بالزمان لا يجتمعان فكذا ههنا وعن الثاني ان تقدم عدم العالم على
وجوده وتقدم وجود الباري على وجود العالم ليس كتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض حتى يلزم ان ذلك التقدم ليس بالزمان والا لزم التسلسل فكذا ههنا
وعن الثالث انا اذا فرضنا متحيزين بينهما ... فنعني بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه
وبالحركة ان لا يبقى تلك المماسة بل يصير مماسا لشيء اخر وعلى هذا التفسير لا حاجة
الى بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان في الازل جسما
واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتم لا يتوقف الا على حصول الجزئين
لانا نقول بينا ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار العالم منقسما الان علمنا
انه لم يكن واحدا قوله الازلي نوع الحركة لا شخصها قلنا هذا باطل لان الحركة
ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر يقتضي ... حصول ... ماهيتها متعلقة
بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله
لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الحادث موجبا لا مختارا ويكون كل سابق شرطا
لحصول اللاحق عن ذلك قلنا ستعرف الدلالة على فساد ذلك في باب اثبات العلم
لله تعالى قوله لم لا يجوز ان يكون القديم فعلا لفاعل مختار قلنا قد
تقدم ابطاله قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول
الامتناع عدمي فلا يعلل قلنا مماسة الجسم او مباينته لجسم اخر وصف
وجودي لانه نقيض اللامماسة التي هي وصف عدمي قوله لم لا يجوز ... في
صحة العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفات الثبوتية
اما ههنا السكون ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علة الحاجة الحدوث
قلنا بل الامكان وقد تقدم بيانه قوله تعلق قدرة الله تعالى بايجاد العالم
وتعلق علمه بان العالم سيوجد قلنا وقد عدم بعد وجود العالم قلنا
الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان ازلا وابدا ...
بل الحجة ما اوردناها ... وذكرها ... والحجة التي اعتمد
عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على اربع دعاوي وهي ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث

وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث والدعاوي الاربع هي اثبات الحوادث وامتناع
خلو الجسم عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما
يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وكان الاولى ان يجب على مصنف
الكتاب ان يبين ماهية الازل حتى يتقرر معنى قوله لو كان الجسم ازليا لكان
في الازل اما ساكنا او متحركا وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره
بعضهم باستمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك
ان كل واحدة من الحركات لا تكون ازلية على كل تفسير من تفسيري الازل ثم ذكره
سواء ابطال القسم الاول من الوجه الاول اما الكلام في مجموع الحركات التي لا اول
لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت ان
الازلية تنافي وجود حركة قبل حركة لا الى اول فجوابه عن ذلك بان ماهية
الحركة بحسب نوعها ماهية من امر ينقضي ومن امر يحصل فان ماهيتها متعلقة
بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى ليس بمفيد لان النوع
باق مع الامور المنقضية والامور التي تحصل وهو لم يورد حجة على ان ذلك
النوع مسبوق بالعدم وماهية الحركة يمكن ان يتصف بالدوام واستمرار وجودها
لا يمكن ومن ذلك يتبين ان التركيب من امر ينقضي ومن امر يحصل يرجع الى الشخص
لا الى نوعها فان نوعها لا ينافي الازلية ويلزمه … وذلك لانه فسر
الحركة بالحصول الاول في حيز بعد الحصول في حيز اخر فليس هو بمثل الحصول
وحده بل يجب ان يقترن به معنى بعديته الحصول السابق وهي امر
اضافي والاضافات عنده غير ثبوتية وقد اطلق القول بعدم الحركة
فلزمه ان يكون احد جزئي ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها
على الاطلاق صحيحا اما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة
ازلية ان كل الحركات يحتاج الى موجد مختار فغير بين بنفسه ولم يورد
عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه انه انما قيد الموجد
بالمختار لتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة
لكن لو سلم له هذا الشأن في كل واحد من الحركات اما المجموع او النوع فلم
يثبت كونها متخلفين عن موثرها حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون
موجدها مختارا وقد اجاب عن الجواب ببيان امتناع كون الموجد موجبا وبان
كل سابق شرط لحصول اللاحق الى ما لا يتناهى اثبات القادر في ذلك الا انه لم
على قوله واما حوادث لا اول لها فقد سلم بطلانه لكنه قبل ذلك في المسلك

في المسلك الذي ذكر فيه ان مبدع العالم واجب الوجود فكذا فاحال حدوث السابق
لم يكن العدم موثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فنائه يصير موثرا فيه بالفعل
فذلك المؤثر هو حكم حادث ولا بد له من موثر فان كان هو الحادث الذي عدم الان لزم
تعليل الوجود بالعدم وهو محال فيقال له لم لا يجوز ان يكون عدم السابق بعد وجوده
شرطا في وجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود
بالعدم فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض من الشمس وعدم الدسومة
شرط في انصباغ الثوب من الصبغ واما قوله في الوجه الاول في ابطال القسم
الثاني بامتناع كون الجسم في الازل ساكنا ان صحة الحركة موقوفة على صحة وجود
الحركة في نفسها وقد مر بيان ان التي … في الازل فيقال له قد بين … استمرار
نوع الحركة في الازل واذا كان كذلك فقد بطل اصل الدليل وايضا امتناع الحركة
لا يكون لذاتها وهو عدمي والعدمي عنده لا يكون علة ولا معلولا ولا مضافا
اذ الاضافة عنده عدمية ايضا فلا يكون الا … والدوام من غير
اعتبار العلية والمعلولية غير معقول واشار الى ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع
عدم فلا يعلل واما قوله في الجواب ان الامتناع … الجسم او … بجسم اخر
وصف وجودي لانه نقيض اللاامتناعية فمنقوض عليه … هذا التعدد
وايضا التماس والمباينة اضافيتان وعند الاشعري الاضافات ليست موجودة و
ايضا السكون ليس اضافيا فلا يصح تسميته بالاضافات وقوله في الوجه الثاني
ان السكون ان كان ازليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر الى موثر موجب والموجب
ان لم يكن … موقوفا على شرط امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط
وذلك الشرط ان كان واجبا امتنع زوال السكون وان كان ممكنا عاد التقسيم
فيقال له لا يتم هذا بعد تسليم كون السكون ثبوتيا الا بعد بيان امتناع كل شرط
مشروط بشرط اخر قبله لا الى اول ولم يوجد ذلك البيان في الكتاب وقوله
من الادلة تعميم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام ليس بوارد لان الدليل
ان صح دل على امتناع وجود ما لا ينفك اما عن الحركة او عن السكون سواء كان
ذلك شيئا واحدا او اشياء متماثلة او مختلفة ولو ثبت امتناع الانفكاك فيها
او الشيء لا يخلو عنها لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان واما قوله في الوجه
الاول من المناقضة ان امكان وجود العالم لا اول له فالقول بانه ممتنع الوجود في
الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية لامكان حدوث العالم لكن ان ابتدأ
فرض الحدوث فيه كان مغالطة لانه ذكر في الجواب لفظ الحدوث …
والامر الصواب ان يقال الامكان الذاتي والامتناع بالغير … وانما
يمتنع وجود العالم في الازل مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار اراد بغير ذلك ما يقتضي حدوثه

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق العدم للجسم على وجوده
يستلزم قدم الزمان ان ذلك كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند
خصمه لانه يقول التقدم والتاخر يلحقان الزمان لذاته وغيره به فتقدم العدم
على الوجود يحتاج الى زمان يلحقان فيه لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدم
والتاخر في مفهومهما واما بعض اجزاء الزمان فمتقدم على البعض الآخر لكون
التقدم والتاخر داخلين في مفهومهما وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده
وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا بانا اذا فرضنا جوهرين
متماسين عنينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه وبالحركة زوالها عنه
يفسر حينئذ للحركة والسكون بما لا يفيده بان ذلك القول يقتضي ان
الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا وايضا ان الجسم اذا تحرك كانت اجزاؤه
ساكنة لبقائها على المماسة وايضا لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام
ولا يمكن ان يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا وان كانت اجزاؤه
متحركة وساكنة وحينئذ يبطل اصل الدليل ومن قبل فسر الحركة والسكون
بالحصول في الحيز قوله في تحقيق مكان العالم انه اما ان يكون معدوما او
موجودا ثم اعترض بان الحيز لو كان عدميا لكان الموجود في المعدوم و
اذ هي لزم ذلك محال وله ما فيه بحث ولعله ما اكد ذلك بحيلة ان قول يكون الموجود
معدوما وذلك محال واعترضه ذلك باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في
محل هو امر عدمي وليس ذلك بممتنع وقد وقع ههنا في النسخ التي وصلت
الينا ترك وهو ذكر امتناع كون المكان حالا في المتحيز وكانه قال يمتنع
ان يكون ذلك المتحيز غير العالم لانه حينئذ لا يجوز ان يكون داخلا لامتناع
كون المكان داخل المتمكن ولا يجوز ان يكون خارجا لان خارج العالم لا متحيز
ويمتنع ان يكون ذلك المتحيز هو العالم لاستلزامه الدور فان العالم يكون فيه
وهو في العالم وجوابه ان الدور يلزم لو كانت الظرفية بمعنى واحد لكنها
ههنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل ثم لمنع منه وجود
اجسام لا نهاية لها ليس بصحيح لان اللازم منه اما الانتهاء الى جسم لا يصح عليه
الحركة او وجود اجسام لا نهاية لها قال ___ اما الثالثة
فقد قالوا لو كان محدثا فلا بد له من علل اربع الفاعل والمادي والصوري وقالوا
والغائي ونحن نبين من وجوه للجهات امتناع حدوث العالم
اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له موثر فلم
يختص احداثه بالوقت الذي احدثه فيه اما ان يكون لمرجح

اولا لمرجح

72

اولا لمرجح والاول باطل لان النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز والثاني باطل لما سبق
ان يرجح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح باطل واما بالنظر الى المادة فلان كل
محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف ثبوتي للممكن فيستدعي موصوفا ثابتا
وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم
المادة واما بالنظر الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل محدث فعدمه
سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وبعد
والقبل لا يكون بعد فتلك القبلية صفة ثبوتية فالقبل اول الحوادث حادث آخر والكلام فيه
كما في الاول فقبل كل حادث حادث آخر لا الى اول واما بالنظر الى الغاية فهو ان موجد
العالم ان كان محتاجا فلا بد له من غاية في الايجاد وان كان مستكملا بذلك الايجاد فكان
ناقصا لذاته وان لم يكن محتاجا كان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم الاثر والجواب
عن الاول ما ذكرنا من اختصاص الكوكب بموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص
احد جانبي المتمم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالرقة ثم الجواب ان المقتضي
لذلك الاختصاص تعلق ارادة الله باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا
واجب فيستغني عن المرجح لا يقال تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي
امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة
قبل ذلك الحادث لانا نقول انه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت
وجود كما يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني
ان الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر وايضا فالمادة ممكنة فيلزم ان تقوم
امكانها بمادة اخرى وهو محال فان قلت فالمادة محله وامكانها قائم بها اي
امكان الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قلت لو قام
امكان المادة بها لكان وجود المادة شرطا في امكانه لان وجود المحل شرط
في وجود الحال فلو كان امكان المادة قائما بها لكان امكانها مشروطا بوجودها
لكن وجودها عرضي مفارق والموقوف على العرضي المفارق مفارق فالامكان
عرضي مفارق هذا خلف وعن الثالث انك لما قلت كل محدث فعدمه سابق على
وجوده فقد اعترفت بكون العدم موصوفا بالسابقية ووصف العدم لا يجوز ان
يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فثبت ان السابقية ليست صفة
موجودة فبطل كلامكم بالكلية وعن الرابع انا نبين انه تعالى فاعل مختار ان شاء الله
اقول ___ اما المسلك الاول بان احداث العالم في وقت دون وقت يقتضي
ترجيح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح والجواب عنه بانه كاختصاص
الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب
تغيير مفيد لان الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هناك موجود

وليس بمعلوم اما في الامور الخارجيه فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحقيقي بان اراد الله
تعالى يتعلق بايجاد الوقتين تعلقا واحدا فغير محتاج الى مرجح دعوى مجردة عن
الحجة والاعتراض عليه ان القول بالترجيح يستدعي وجود الاوقات صحيح والجواب
ان الامتياز هناك كما لا يقتضي ان يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم
عن الوجود ان يكون لها وقت فليس بجواب عنه وقد مر الكلام في كون الوقتين غير
محتاجين الى وقت لغير العدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما والجواب
الصحيح ان امثال الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز منها الا في
الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة اما ابتداء وجود الزمان مع اول
وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلا واما التشكيك الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه ويكون محلا
لامكانه والمادة ان حدثت احتاجت الى مادة تسبقها فالجواب عنه بان العقل
غير موجود وايضا المادة ممكنة فيلزم ان يتقوم امكانها بمادة اخرى ليس بوارد
لان الامكان الذي يحل المادة غير الامكان الذي يحل الحادث فان الاول غيرهما ٢
امر عقلي يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها والثاني عبارة عن الاستعداد
وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محل لانه عندهم
عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابداعية لا يتصور
فيها استعداد يتقدم وجودها وامكانها انما يعقل عند وجودها وهو صفة
لماهيتها التي لا توجد قبل وجودها والتشكيك الثالث بان سبق العدم
على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث فالجواب بان السابق
ليس بوقتا ايضا ليس بمفيد لانهم يعترفون بان ذلك التسبق ذهني يلزم
من توهم العدم السابق الا انه يوجب وجود زمان عندهم يتسع فيه العدم
السابق والوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع بان
فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال
فلم يجب عنه الا بقوله انا سنبين ان الفاعل مختار والجواب الصحيح
على راي بعض المتكلمين ان الغاية هناك ليست لاستكمال الفاعل وعلى راي
بعضهم انه لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك هو نفس الفاعل
لانه تعالى انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال فهذا ما اورده المصنف
والكلام فيه وعليه في هذا الباب ويحق علينا ان نذكر الصحيح مما قالوه
في مسئلة الحدوث فنقول الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه
المسئلة يحتاج الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الاعدادات الاربع المذكورة
وهي

وهي امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد ادلتهم وما قيل فيه وعليه
ثم اذكر ما عندي فيه فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث
الماضيه انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان
حكم الكل لا يتعدى الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان
الى الحوادث الماضيه فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله ومقدوراته
فان الاول اكثر من الثاني مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم
الحوادث الماضيه اذا اخذت تارة مبتدئة من الان مثلا ذاهبة في الماضي
وتارة من مثل هذا الوقت من السنة الماضيه ذاهبة في الماضي واطبقت احداهما
على الاخرى في التوهم بان يجعل المبدآن واحدا وذهابا في الذهاب الى الماضي
منطابقين استحال تساويهما والا لكان وجود الحوادث الواقعة في الزمان
الذي بين الان وبين السنة الماضيه وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة
من السنة الماضيه زائدة على المبتدئة من الان لان ما ينقص من الشيء لا يكون
زائدا على كل واحد منها واذن يجب ان يكون المبتدئة من السنة الماضيه في
جانب الماضي انقص من المبتدئة من الان وذلك اي نقصها لا يمكن ذلك الا بانتهائه
قبل انتهاء المبتدئة من الان ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه متناهيا
فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يتاتى الا في الوهم وذلك
يكون بشرط ارتسام المنطبق فيه وعدم التناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين ان ما
لا يحصل في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيها في الوجود فان هذا الاصل
موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان
انما تحصل في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر
فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه
سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا
الحوادث الماضيه المبتدئة من الان فان من حيث كل واحد منها سابق وبان
من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار
منطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون
السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فان اللواحق متناهية
في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها
بمقدار متناه متناهية ايضا ولما تبين امتناع وجود حوادث لا اول لها
في جانب الماضي وتبين مما مر امتناع وجود حوادث لها اول تنتهي اليه الا

وهو سلكوا الى تقدير امتناع وجودها لا يخلو الاجسام عنها في الازل وبين منه
امتناع وجود الجسم في الازل واذن قد تم هذا الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه
منه وتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور فهذا ما عندي فيه
واعود الى الشرح فهذا في الكتاب قال مسئلة الاجسام باسرها
متماثلة خلافا للنظام والكعبي لنا انها متساوية في الحد اقول احتجوا بان الاجسام
بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك
والاعتراض عليها ان هذه الدلالة انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد
التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم والاخذ
بالظن وبانها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيلزم متساوية
في الماهية والاعتراض عليه انه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة
الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عليه السلم
جزئية فلا تدل على الحكم الكلي واتفاقهم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى
خلق في بدن ابرهيم عليه السلم كيفية عندها يستلذ بماسة النار كما في
النعامة وغيرها ثم بتقدير استووا الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه
استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات
وبالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها
متساوية فيلزم متساوية في الماهية والاعتراض ان الحصول في الحيز
ليس ذات الجسم بل حكم من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم
لا يدل على التساوي في الملزومات اقول الاولى ان يستدل على ماهية الجسم
على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع التشكيك فيه ولذلك اتفق
الكل عليها ثم ان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة
كقولنا الجسم اما القابل للابعاد الثلثة او المشتمل عليها ويراد بها الطبيعي
والتعليمي والنظام يقول يتخالف النهايات خواصها وذلك يوجب تخالف
الانواع لا تخالف المفهوم من الحد ذكروا ان تقي الدين النجراني اسند هذا المذهب
الى تخالف الاجسام وانا ما رايت في كلامه الا حكاية الجمهور قال
مسئلة الاجسام باقية خلافا للنظام لنا انه يصح وجودها في الزمان الاول فيصح
في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو منقوض
على قول اصحابنا بالاعراض ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس لما عرفت

75 ان عند تغير الاشكال يظنها الحس مستمرا اولانه منقوض بالاوان على
قول اصحابنا وما يقال انا اعلم بالضرورة اني انا الذي كنت بالبكرة فهو بناء
على ان النفس الناطقة ولان الهوية الحولية المعينة ليست عبارة عن الجسم فقط
بل لا بد فيه من اعراض مخصوصة وهي غير باقية واذا كان احد اجزاء الهوية متغيرا
كانت الهوية غير باقية اقول هذا النقل من النظام غير مشهور
عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم
الناقل الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة في بقاء الاجسام ولا
ينتقض ذلك بما يورد عليه مما تقدم ذكره في باب السفسطة وقيل انه قال بذلك لانه
قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول لانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انتفى بطريان
الضد ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم وهو يعلم ان الاجسام تفنى عند
القيامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض قال مسئلة
التداخل محال في الاجسام خلافا للنظام لانها متماثلة فلو تداخل لارتفع الامتياز
بالذاتيات واللوازم والعوارض فيفضي الى اتحاد الاثنين اقول
لما الزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي التزم
القول بتداخل الجواهر الدليل الذي ذكره المصنف عام في الاجسام والاعراض
والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهة
العقل بان الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد واما في الاعراض فالموضع محل نظر
لان الحكماء القائلين بوجود الفصول المشتركة للكميات جوزوا اجتماع النقط في محل
واحد مطلقا واجتماع الخطوط لا في جهة الطول واجتماع السطوح لا في جهتي
الطول والعرض قال مسئلة الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم
والروائح خلافا لاصحابنا لنا ان الهواء لا لون له ولا طعم له احتجوا بقياس
اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده والاول خال عن الجامع
واما الثاني فعندنا يجوز خلوه عن الاعراض عن المحل الا بضد يزيله عنه
فان صح هذا ظهر الفرق والا امتنع الحكم في الاصل اقول نقل هذا
عن الشيخ الاشعري وقيل لم يكن مراده ما فهم من قوله اما ان الهواء لا لون له
ولا طعم لعدم الاحساس به فعدم الاحساس بما من شانه ان يحس به من غير مانع
يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة وادعوا انا بالحس قاس اللون على الكون
يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ومنع
المصنف هذا القياس لعدم تخلو حكمي اللون والكون عن الجامع

وايضا اتفق الشيخان اعني ابا الحسن والمعتزلة على امتناع خلو الجسم عن الاعراض التي هي قابل
لها بحيث كالالوان لا التي هي غير قابل كالاصوات بعد اتصافه بها اما الاشعري
فلاجراء العادة بخلق امثالها عقيب زوالها واما المعتزلة فلامتناع انتفائها
من غير طريان الضد عليها فقاس ابو الحسن ما قبل الاتصاف بما بعده لمنع المصنف
هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف هو موقوف على
طريان الضد وقبل الاتصاف ليس هكذا فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم
في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف اي خالفنا الاتفاق قال
مسئلة الاجسام مركبة خلافا للفلاسفة لنا انا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز
ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول
عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء
الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل بلا [illegible]
وهو محال واذا كان الطول يقتضي الجوهر والطويل مرئي فيكون الجسم مركبا والاعراض
انا ساعدنا على اثبات الجوهر الفرد ولكن لا نسلم ان الطول يقتضي الجوهر
والا لكان الجوهر الفرد طويلا لعدم الانقسام بل هو عبارة عن تأليف الجواهر
في سمت مخصوص والتأليف عرض فلم لا يجوز ان يكون المرئي هو واجيب عنه انا
بانا نرى الطويل حاصلا في الحيز وذلك لا يعقل في العرض فعلمنا ان المرئي هو
الجوهر ولقائل ان يكون ذكر كلاما عن الاول اقول الفلاسفة لا ينكرون
كون الاجسام مركبة بل انما يقولون الاجسام مرئية بتوسط الالوان والاضواء
وليست مرئية بذاتها من غير توسط شي والاغراض التي الهواء والاشاعرة
يقولون عند اثبات الرؤية في الله تعالى ان مصحح الرؤية هو الوجود و
الجسم موجود فيكون مرئيا وصاحب اللباب يثبت في الدليل الاول ان
المرئي هو الجوهر مع التأليف ثم ذهب في المنع الى تجويز كون التأليف هو
المرئي والاصوب ان يقول كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئيا لا
يقتضي كون جزئه الذي هو الجوهر مرئيا وبين ان جوابهم الذي اجابوا
به انتقال الى دليل غيره وهو ان المرئي شي حاصل في الحيز فليس بعرض
فان الدليل الاول هو ان المرئي شي طويل فليس بعرض وبيانه صحيح
وظاهر ان الدليلين ضعيف قال مسئلة الخلاء جائز عندنا
وعند المتكلمين قدماء الفلاسفة خلافا لارسطاطاليس واتباعه والمراد
من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه
لنا

[illegible]

76

لنا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة والا
وقع الشك فيها وفي اول زمان الارتفاع خال وسطها لان حصول الجسم
هنالك لا يكون الا بعد مروره بالاطراف لمحال كونه في الاطراف لم يكن في الوسط
فيكون خاليا ولان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فالمكان المنتقل اليه ان
كان خاليا فقد حصل الغرض وان كان مملوا فالذي كان فيه ان لم ينتقل
عنه لزم التداخل وان انتقل عنه فاما ان ينتقل الى مكان الجسم المنتقل اليه
فيلزم منه الدور لانه يتوقف حركة كل واحد منهما عن مكانه على حركة الاخر عن
مكانه او الى مكان اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم انه اذا تحركت ان يتدافع
جملة اجسام العالم وهو باطل قطعا احتجوا بان الخلاء يحتمل التقدير فيكون مقدارا
وجوابه لا نسلم انه يحتمل التقدير على سبيل التحقيق بل على سبيل التقدير
ثم انا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط
واقعا خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار
خارج العالم لكن ههنا اقول اذا رفعت الصفحة الملساء
عن مثلها رفعا مستويا من غير ميل الى جانب ارتفعت الصحابية معها
وذلك مما يستعمله اهل الحيل فامتنا صدقهم ثم اذا ملنا الى جانب ارتفع
البعض الذي من البعض الاخر ودخل الهواء في الوسط واما الجسم المنتقل
من مكان الى مكان فيلزم المحال الذي ذكرتم لولا التخلخل والتكاثف
الحقيقيان لكن القائلين بنفي الخلاء يقولون بهما فاذا عنيتم ان عن
ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شي فيه او خروج شي عنه و
ذلك انما يقع في الاجسام الرقيقة القوام كالهواء فاذا تحرك الجسم من مكان الى
مكان رق قوام الاجسام التي في الجهة المنتقل اليها وتخلخلت التي في
الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي بين الجسمين مقدر وان لم يتقدر
فان بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وان لم يكن هناك يكون
عارض ولا عرض بخلاف فرض قطر العالم اكبر او اصغر مما هو الان قالوا
ولو لا امتناع الخلاء لما بقي الماء في الهواء معلقا في سراقة الماء ولما تحرك الى
فوق في الالات مثل الالة التي يجذب بها البول ممن صاحب الاسر البول وتسمى
باثاقيل وغيرها من الالات التي في الحيل والمناقضة بالمصاصة لا تمشي مع اعتبار

المتخلخل والكاثف قال: نسبة الحركة في الملاء الذي نسبة رقته الى رقة الماء
كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء انما تقع لا في زمان اذا لم يكن استحقاقها
للزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد اقول
التي اعدّها ههنا تستعمل في نفي الخلاء وفي اثبات الميل على الاعتبار فيقولون
الحركة في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي الاملاء في زمان اطول لكون قوام الماء
معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد والتنقص فاذا فرض جسم
ارق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء كنسبة الزمانين وجب
ان يكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون وجود العائق وعدمه
سواء وهذا محال فان الخلاء ممتنع الوجود واما في اثبات الميل فيقولون
الحركة مع عدم الميل يقتضي زمانا ما ومع ميل مفروض زمانا اقل من ذلك الزمان
لمعاوقة الميل والميل قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم يكون نسبة ميله
الى الميل المفروض كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض كان زمان
حركته مساويا لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هذا خلف
فان الجسم لا يخلو عن ميل وهو المطلوب ولقائل ان يقول الحركة في الخلاء
او مع عدم الميل تقع لا في زمان والزمان يتوزع على المتحركات بحسب رقة
القوام وكثافته او بحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة تستحق زمانا لذاتها
فان قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها فهذا ما يقولون في هذا الموضع
واعترض الشيخ ابو البركات عليه بان قال لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها
كان فضل زمان الحركة في الماء على الحركة في الخلاء او مع عدم الميل متوزعا على
الرقة والكثافة او على الميل بالقلة والكثرة ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان
حركته لولا القوام او الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم
من ذلك كون زمان حركة الجسم ذي القوام او الميل مساويا لزمان حركة عديمهما
واجيب عنه بان الحركة يستحيل ان توجد الا في حد ما من السرعة والبطء
وزمانا السريعة والبطيئة مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها
لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل ان يتعين لها زمان فان كل زمان يتعين
يجب ان يكون قابلا للزيادة والنقصان وحينئذ كانت مع حد من السرعة والبطء
وعرضت مجردة عنهما هذا خلف فهذا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب جواب
سؤال وتقريره هكذا الحركة في الملاء الذي نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة
زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الملاء اما ان تقع في زمان او لا في زمان لا يستحيل
ان تقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في الملاء الذي هو ارق من ذلك الملاء اسرع

اسرع من الحركة في الخلاء وهو المتقادم فيجب ان يكون الزمان اكثر وعلى هذا التقدير
يجعله اقل هذا خلف فاذن تلك الحركة تقع لا في زمان وذلك انما لم يكن اذا لم يكن
استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد ويلزم منه ما ذكره
ابو البركات بعينه قال: مسئلة الاجسام متناهية خلافا للهند
لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للاول
فاذا مال المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة هي اول نقطة المسامتة
لكن ذلك محال اذ لا نقطة الا وفوقها اخرى فيكون المسامتة مع الفوقانية قبل
المسامتة مع التحتانية فاذن فرض خط غير متناه يفضي الى هذا المحال فيكون
محالا اقول: هذا دليل اورده المحكم في هذا الموضع فقالوا لو كانت
الابعاد غير متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة اذ يجب ان ينتقل القطر
الموازي لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة الى المسامتة فيكون
للمسامتة اول ويمتنع ان يكون لها اول لما ذكره المصنف فاذن الحركة المستديرة
على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع لكنها موجودة فاذن البعد الغير المتناهي ممتنع
الوجود وقد يظهر ان الامور الواقعة في الزمان اما ان يكون اولها ان يكون
مبدءا لذلك الزمان كالحركة فان مبدأها هو الان الذي لم يشرع المتحرك
في الحركة بعد ويمكن ان يعد ذلك الان فان الحركة قد عبر منها جزء حتى وصلت
اليه وذلك الجزء قابل للقسمة الى ما لا نهاية له كذلك ما منه الخط للخط البعد
الموازاة فانها تقع في زمان بخلاف ما منه الخط للسقوط الواقع في ان ابتداء
المسامتة يكون ان الموازاة وكل ان بعد ذلك الان يكون الخط فيه مسامتا
بعد ان عبر من المسامتة شيء ينقسم الى ما لا نهاية له وبان من ذلك ان المحال
الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الابعاد ولا تناهيها قال
احتج الخصم بان الاجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها امرا ما فاما ان يتميز
فيه جانب عن جانب واما ان لا يتميز فان لم يتميز لم يكن ذلك عدما محضا لان النفي
المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق وكيف يحصل الامتياز بل لا بد وان يكون امرا
موجودا ولا شك في انه يكون مشارا اليه فيكون مقدارا ويكون جسما فالخارج عن
كل الاجسام جسم هذا خلف واما ان لا يتميز فيه جانب عن جانب فهذا محال بديهة
العقل لان العقل الصحيح يشهد بان الطرف الذي يلي الشرق والشمال مثلا غير
الذي يلي الغرب والجنوب واذا كان ذلك كذلك في الجهات وجب ان
المطلق فقد سلموا احيازا ممتنعة خارج العالم غير متناهية وزعموا انها امور
مقدرة غير موجودة وهو ضعيف لان المقدر هو الذي لا وجود له الا في الذهن

والذي لا وجود له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا وان كان مطابقا لزم منه وجود الاحياز في نفس الامر وحينئذ يعود الالزام واما

المتكلمون فانهم اصطلحوا على ان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التقسيم للوهم لا للعقل وحكم الوهم غير مقبول اما المتكلمون

فسلموا احيازا عدمية ولم يزعموا انها غير متميزة بل زعموا ان التمايز فيها تقديري وذلك هو القول بالخلاء الذي يشغله الاجسام ويكون مكانا او حيزا

لها وثانيا قوله الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي قلنا يكون في

جوابه ان هذا التمايز في القطبين وهما موجودان في الخلاء الذي يليهما بعد ... سويهم القياس اليهما ولولا هما لم يكن شيء اصلا والحكم العالمين بان الامكنة سطوح

الكاينات ... هذه الاحياز وهمية والحكم بوجودها في الخارج كاذب

وما لا وجود له اصلا لا يكون فيه امتياز اصلا

مسئلة العالم

لا يجب ان يكون ابديا خلافا للفلاسفة والكرامية لنا انه لما لم يكن ازليا لا يجب ان يكون ابديا لان ما لا يكون ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فيكون الماهية قابلة للعدم ابدا اما الفلاسفة فقد احتجوا

بامور احدها ان المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها انه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون

الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف وثالثها ان كل ما يقبل العدم فان امكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محل اي لا بد

من شيء محكوم عليه بانه يمكن الاتصاف بذلك العدم وليس هو وجود ذلك الشيء لان الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بد وان يكون باقيا مع ذلك الشيء ووجود الشيء

لا يبقى مع عدمه فاذن لا بد من شيء اخر يقوم به امكان عدمه وذلك هو

الهيولى فاذن كل ما يصح عليه العدم فله هيولى فلو صح العدم على الهيولى لافتقر

الهيولى الى هيولى اخرى الى لا نهاية وهو محال فاذن الهيولى لا يقبل العدم ثم قد ثبت ان

الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية فاذن عدم الجسم محال اما الاول فلانه

استدل على دعواه بكون العالم ممكنا لذاته واورد من جانب الفلاسفة دلائل

يرجع كلها الى انه واجب بغيره وليس بين الامرين منافاة تقتضي نفيهما اما

في الدليل الاول فظاهر انه استند امتناع عدمه الى موثر الموجب واما في الدليل

الثاني فمن امتناع عدم الزمان المقيد بكونه بعد وجوده وذلك لا يدل على امتناعه

لذاته واما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان بمعنى الاستعداد

كما فعله مرارا والامكان الثاني يقتضي الاحتياج الى المادة دون الاول ولم يدع احد

انحصار ذلك الامكان وامتناع العدم ... الحتمي للموجودات الممكنة لذاتها انا

انما يكون عند من يقول بلا احتياج الممتنع الى المادة السابقة فقد تبين ان الدلائل التي اوردها

دلت على الامتناع بالغير وذلك لا يخالف ما ادعاه والـ... اصح السلوك ... او وجوب

ابدية العالم بعد وجوده بان عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون بالاعدام بمعدم او

بطريان ضد او بانتفاء شرط والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال انما قلنا

انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان له اثر وجودي لم يكن ذلك الوجود عين عدم

العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد

وليس هذا هو هذا القسم بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع

استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل

العدم والا فيكون الحد العرضين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من العرضين تعين

وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم لحدوث الضد

لوجهين الاول وهو ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد

الاخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال الثاني هو ان التضاد حاصل

من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر

وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما هو وجود الاخر والموثر حاصل مع الاثر فلو حصل

العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو

محال او لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث اقوى

من الباقي لان الحادث حال حدوثه متعلق السبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث

حال حدوثه لو عدم لزم الوجود والعدم بخلاف الباقي ولانه يجوز ان يكون عدد الحادث

اكثر فيكون اقوى لانا نجيب عن الاول بانا بينا ان الباقي حال بقائه متعلق السبب

وعن الثاني انا لا نقول الحادث يوجد ويعدم معا بل نقول الباقي يمنع الحادث من الدخول

في الوجود وعن الثالث انه بناء على جواز اجتماع المثلين وهو محال وانما قلنا انه لا يجوز

ان يكون لفقد الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض فلو كان الجوهر محتاجا الى العرض

وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال والجواب عن الثلثة الاول

ما تقدم في مسئلة الحدوث وعن الرابع ان نقول لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل

قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة

لانه تعالى اذا علم الشيء هل يجده ام لا لم يجده فانه لم يحدد الامر بل هو لم يعدم وان يجدد

فالمتجدد عدم او غير عدم لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يحدد وبين

ان يقال يجدد العدم والا فاحد العرضين يخالف الاخر وهو محال وان كان وجوديا

كان ذلك حدوثا للضد فلو اعدمه للموجود سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان

ينتفي بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث موقوف على عدم الباقي قلنا

لا نسلم فان عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول

لكن لا احتياج لها الى المعلول قوله في الوجه الثاني التضاد مشترك من الجانبين

قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى بحيث لا ... وان كنا لا نعرف لميته كون الحدوث سببا للقوة
سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض
لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله
انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يكون الجوهر والعرض متلازمين وان لم يكن بينهما
حاجة الى الاخر كما في المتضايفين ومعلولي العلة الواحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين
وجب عدم الاخر اقول مذهب الكرامية ان العالم محدث وممتنع الفناء
واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلا
وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى
لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في
بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار
يفنيه بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع اخر ان الجوهر يحتاج
الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق الله نوعا من ذلك انعدم الجوهر
وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم
الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى
وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الاجسام
وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا
يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول المصنف في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين
ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك ان الفرق بينهما
حاصل في بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم باستمرار ما كان وبعدم صدور
شيء عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره
عن فاعل وتمام العدم يكون بانتفاء ما اليه وجوده او بانتساب احدهما
دون الاخر قوله في الجواب ان هذا يقتضي ان لا يعدم شيء البتة ليس بجواب انما هو
زيادة الاشكال وتاكيد لقول من يقول الاعدام غير ممكن الا بطريان الضد وانتفاء
الشرط وهو مذهب اكثر المتكلمين كما مر ذكره واما ابطال الاعدام بطريان الضد
فجواب الوجه الاول وهو لزوم الدور كما ذكر وهو ان عدم الباقي معلول الحادث
وهو لم ان الحادث لا يكون اقوى من الباقي بكونه متعلق السبب لان الباقي في البقاء حال حال البقاء
متعلق السبب ليس بصحيح ان الباقي عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب واما
عند القائلين بانه يحتاج الى السبب فيجب جوابهم ان الحادث اقوى من الباقي لان الايجاد
اعطاء الوجود الذي لم يكن حاصلا والتبقية حفظ الوجود الحاصل ولكونه
اقوى يرجح الحادث وينعدم المرجوح واما الاعتراض بان الحادث لو عدم

لو عدم بسبب الحادث ما لزم منه محال ثم الجواب بان الباقي يمنع الحادث عن الوجود
موجود او لا يلزم منه محال ليس بمرضي فان الباقي لو كان بحيث يمنع لكان اقوى وليس
كذلك والاعتراض بتجويز كون الحادث اكثر عددا من الباقي والجواب بامتناع اجتماع
المثلين ليس بما ذهب اليه فيهم وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان الضد
وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا
لا نعرف لميته فليس بجواب والجواب ما بيناه من كون الحادث اقوى لترجح
الموجد على المبقي واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا الاعراض
فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر
الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا
ولا عرضا بل امرا عدميا ... جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام
المشروط به وبيان المصنف كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى
والجوهر ممتنع الخلو عنه فيستلزم انعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان
الكرامية لا يقولون بذلك ... واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر
الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج
اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين
والعرض المعين محتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب المصنف
بتجويز التلازم من غير احتياج احدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج
في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى الاخر محال
لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر او الى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك
يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك وما اورده من المثال بالمتضايفين
على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات
الاخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر فليس
مثالا لعدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور واما قوله في اول الاشتغال
بالجواب ان الجواب عن الثلثة الاول ما سلم في مسئلة الحدوث فتلك الثلثة هي
التي اوردها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان
بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه الى مادة قبل عدمه ومدة الامكان فيها

قال تقسيم الاجسام الجسم اما بسيط وهو الذي يشابه
كل واحد من اجزائه كله في تمام الماهية واما مركب وهو الذي لا يكون كذلك اما
البسيط فاما فلكي واما عنصري اما الاجسام الفلكية فعند ... الفلاسفة
لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا تقبل الخرق والالتيام

والكون والفساد عليها واحتجوا بان الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فتكون
موجودة لان النفي المحض لا يقصد فيه وهي غير منقسمة والا فالمتحرك اذا وصل
الى الحد منتصفها ولم يتحرك عنها فاما ان يقال انه الان متحرك عن الجهة فيكون الجهة
ذلك الحد لا ما وراءه او اليها فحينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ما وراءه فثبت
ان الجهة غير منقسم ثم بينوا انه لابد من محدد كري يحدد الفوق والتحت بمحيطه
ومركزه ثم قالوا وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا لكانت الجهة
اعني ما منه وما اليه حاصلتان قبله واذا لم يكن قابلا للحركة المستقيمة لزم ان لا
يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الثقيل هو الذي الى الوسط والخفيف هو الذي يصعد
عنه وذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخرق كان بسيطا لان كل مركب قابل للانحلال
وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن ان يحصل على الوضع الذي حصل عليه
الجزء الاخر وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة وكلما كان كذلك ففيه ميل محرك
وكلما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة وكل متحرك بالاستدارة فحركته
ليست طبيعية والا لتحرك بالطبع عما عنه يتحرك بالطبع فيكون الطبيعة
الواحدة طالبة للشي لو هاربة عنه وهو محال ولا قسرية لان القسر
ما يكون على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فتلك الحركة ارادية والسماء
حيوان متحرك بالارادة والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا
الكلامية والحكمية اقول اما بني الفلاسفة اثبات الجهات وتحديدها
على التنوع بني على الابعاد وقالوا لما كانت الابعاد متناهية فالامتدادات
الحسية لا يمكن ان تذهب الى غير النهاية ولا المتحرك الى حد جهة ولو حوت ان
المشار اليها بالحركة موجود فيكون الجهة موجودة وكل موجود قابل للاشارة
فاما ان يكون جسما او جسمانيا ولا يجوز ان يكون الجهة جسما لان كل جسم قابل
للتجزئة ولا شي من الجهة كذلك فثبت الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة
وكل جهة يشتمل على ما خذ من جهة والجسم الذي يحدده للجهة لا يجوز
ان يتركب من اجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات ووجوب كون الجهات
متقدمة على اجزائها عليها فالمحدد يكون بسيطا في نفسه متساويا
في شكله ولا متشابه في الشكل غير الكرة فهو كري ولا يمكن ان يحدد
ما هو خارج عنه لاحتياج في التعلق بما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة
عليها فالمحدد ما هو داخل فيه ولا يتميز فما هو داخل فيه تاعنا الجهة
الا المركز او المحيط فالمحدد جسمان بهما حدا امتداد وله
لا غير وبها العلو والسفل وما عداهما لا يكون متميزين بالطبع بل ان

بل ان كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال وبواسطة المحدد يمكن ان يميز بها
قلنا وان كان بيانه بامتناع الخرق عليه ممكن كما ذكره واما بيان وجوب الحركة في المحدد
فلا ابتنائه الا على مقدمتين احديهما ان الجسم لا يخلو عن ميل وثانيتهما ان الجسم البسيط
يمتنع ان يكون فيه ميلان مختلفا الجهة ويمتنع ان يتحرك المحدد حركة غير المستديرة فاذن
فيه ميل مستدير ولا عائق لها لان العائق عن الحركة يجب ان يكون ذا ميل في جهة
مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة لغيره وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة
فاذن المحدد متحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لابد منها في بيان ما قصد بيانه
وعلى كل مقدمة كلام لم يشر الى شي من ذلك فاعرضنا عنه اقتداء به لئلا نكون
خائضين في غير ما قصدناه قال واما العناصر فزعموا ان الارض
محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات منطو بعضها على البعض الا
الماء وزعموا ان الحركة مسخنة فالجسم الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية السخونة
واللطافة وهو النار والذي يكون في غاية البعد يجب ان يكون في غاية البرودة و
الكثافة وهو الارض والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليا لها في اللطافة و
الذي يلاصق الارض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر
الا ان هذا الكلام يقتضي ان يكون الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم وان يكون
النار في غاية الرطوبة لان الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة قبول الاشكال لا بسهولة
الالتصاق بالغير والا لم يكن الهواء رطبا اقول الحكماء لا يزعمون
ان حرارة النار مقتضاة حركة الفلك بل انما قالوا انها مقتضاة صورتها وهي ذاتية
وما يفيده الفلك يكون غريبا وانما نقل ذلك عن قول الكندي واشباهه وقد ذكر
ابن سينا ذلك نقلا عنه وقال انه كان شديد التذبذب وكذلك القول في تعليل برودة
الارض وكثافتها ببعدها من الفلك واما قوله هذا الكلام يقتضي ان يكون الارض ابرد
من الماء وهو على خلاف قولهم ايضا فيه نظر فانهم لم يعللوا البرد بالبعد عن الفلك
ولم يقولوا بان الارض ليست ابرد من الماء انما قالوا الماء ابرد عند الحس حيث قالوا
الكثافة مقتضاه البرودة فحكموا بان الارض ابرد في نفسها لكونها اكثف وقلة
الاحساس بها لعدم نفوذها في المسام لكثافتها لطفا واما الرطوبة فان كانت
مفسرة بسهولة قبول الاشكال كان النقض بالنار واردا عليهم وان كانت سهولة
القبول محمولة عليها فلا لان المحمول ربما يكون اعم والحق ان النار تجفف وليس
بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء قال ثم زعموا
ان هذه الاربعة قابلة للكون والفساد لان النار عند انطفائها تنقلب هواء و
الهواء اذا ابرد صار ماء والذي يجمع قطرات الماء على ظهر الكوز المبرد بالجمد

والماء ينقلب ارضا كما يفعله اصحاب الاكسير اقول فيما قال ابن سينا هكذا
وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد
يجمد مياه جارية يشرب حجارة صلبة والظاهر منه ان اصحاب الاكسير يحلون الاجسام
الصلبة مياها واما عكسه فيفعله الطبيعة فان كثيرا من مياه العيون
ينعقد حجارة صلبة قال واما المركبات فزعموا ان هذه العناصر
اذا اختلطت انكسرت سورة كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الاخر فيحصل كيفية
متوسطة هي المزاج والمتكلمون قالوا العلة مقارنة للمعلول فاذا كان الكاسر
لسورة كل واحد منهما سورة الاخر فان حصل الانكساران دفعة واحدة لزم حصول
الكاسرين في ذلك الزمان فيكون كل واحد من الكيفيتين في ذلك الان منكسرا
وغير منكسر هذا خلف وان لم يوجدا معا فهو محال لان المغلوب لا يعود غالبا
لاستحالة الكاسر هو الصورة المنوعة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية
وهي قابلة للاشد والاضعف لانا نقول الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية
الناقصة فيعود المحذور وهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية اقول
المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة المعلول للعلة الا قوم قليل منهم فان الاشاعرة
يقولون لا مؤثر الا الله وان كان مختارا وهم يلزمهم القول بقدم صفات الله تعالى
والاكثر القايلين بالعلة والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضي محالا
وهو تحصيل الحاصل اما الحكماء فيقولون بذلك ويمكن ان يكون قولهم حجة عليهم ولذلك اسند
الى خصومهم وجوابه عن قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة اعنى المتكلمين
تكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة هو علة
هو الكيفية كان محذورا لا يمكن ان يكون كاسرا ومنكسرا في حالة واحدة كما لم يكن
في الكيفيتين والحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل
التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما
ولا يلزم منه محال قال الجواهر الروحانية وهي التي لا تكون متحيزة
ولا حالة في المتحيز وقد عرفت ان الفلاسفة هم القائلون بها وعرفنا اقسامها
فنقول اما العقول فقد سبق الكلام عليها واما الارواح البشرية فسيأتي
القول فيها واما النفوس السماوية والعقول وهي الملائكة فقد تكلمنا على
ادلتهم في اثباتها اقول القول بان العالم بالجواهر التي لا تكون متحيزة
ولا حالة فيه هم الفلاسفة فقط لان ابا القاسم البلخي من المعتزلة واتباعه
ذكروا ان الروح الانساني جوهر ليس له صفة التحيز وارادوا الهيولى ههنا على
ان الجواهر الروحانية ليس بمرضي عند القائلين بها واما النفوس السماوية
والعقول فلم يتكلم الى ههنا في هذا الكتاب ما يدل على اثباتها

انما اورد دلالات الجن بانه فيها فقط وذكرها عند تقسيم الجوهر الى العلوي
باسمائها فقط قال الثوابت الملائكة والجن والشياطين قال المتكلمون
انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة والفلاسفة واوائل المعتزلة
انكروها قالوا لانها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان لا تكون قوية
على شيء من الافعال وان تفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب
ان نشاهدها والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال واثراها والجواب لم لا يجوز
ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها كثيفة لكن يجب
ان ابصار الكثيف عند حضوره غير واجب اما الفلاسفة فقد زعموا انها لا متحيزة
ولا قائمة بالمتحيز ثم اختلفوا فالاكثرون قالوا انها ماهيات مخالفة بالنوع
للارواح البشرية ومنهم من يقول انها الارواح التي فارقت ابدانها ان كانت شريرة
كانت شديدة الانجذاب الى ما شاكلها من النفوس البشرية فيتعلق ضربا من
التعلق بابدانها وتعين على افعال الشر فذلك هو الشيطان وان كانت
خيرة كان الامر بالعكس والله اعلم بحقائق الامور اقول نقل عن
المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون
باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون
الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذلك فهم الجن ولذلك
عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن وما نقله المصنف ظاهر قال
خاتمة في احكام الموجودات والنظر فيه من وجوه الاول في الوحدة
والكثرة مسئلة كل موجودين فلا بد وان يتباينا بتعينيهما ثم المتكلمون انكروا
كون التعين امرا ثبوتيا واحتجوا بامور احدها انه لو كان التعين ثبوتيا
لكان مساويا لساير التعينات في الماهية المسماة بالتعين ويمتاز كل واحد
منها عن صاحبه بخصوصيته فيلزم ان يكون للتعين تعين الى غير النهاية الثاني
هو انه لو كان التعين امرا ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية الا بعد
وجود الماهية لكن الماهية لا توجد الا بعد التعين فان كان هذا التعين
هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشيء الواحد متعينا مرتين وهو
محال الثالث هو ان التعين اذا كان امرا ثبوتيا زائدا على الماهية استحال ان يكون
الوجود العام باحدهما هو العام بالاخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلين
بل يكون وجود كل واحد منهما غير وجود الاخر فيكون الشيء الواحد ليس
بواحد بل اثنين ثم الكلام فيهما كما في الاول فالشيء الواحد ليس بواحد بل امور
غير متناهية ولم يحتج القائلون بكون التعين امرا ثبوتيا زائدا

بان هو الانسان يشارك الانسان الاخر في كونه انسانا ويخالفه في هويته فهويته
مغايرة للانسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية لان هو الانسان موجود والمفهوم
من هذا جزء للمفهوم من هذا الانسان وجزء الموجود موجود اقول
الحجة الاولى انما اوردت للمتكلمين انما تتوجه على مدعي ثبوت تعين كلي يشترك فيه
المعينات ولو كان كذلك لكانت ماهية التعين مشتركا فيها فلم يكن تعينا
والمراد بمفهوم التعين ما به المخالفة بين المثلين وهو لا يكون مشتركا وانما
يقال على افراد التعينات التعين او ما به المخالفة قولا عرضيا ويمتاز
كل واحد منها عن الاخر بنفسه لا بتعين اخر فلا يلزم من ذلك ان يكون للتعين تعين
والحجة الثالثة تدل على ان التعين لو كان ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية
الا بعد وجود الماهية فليس بوارد لان التعين هو الذي تتوجه الماهية بسبب
انضمامه اليها ولا يلزم من ذلك ورود ثبوت تعين مرتين والحجة الثالثة
القائلة بان وجود الماهية غير وجود التعين فهما اثنان بل امور غير متناهية
ليس بصحيح لان الماهية توصف بالوجود بسبب اتصافها بتعين وكما ان
الماهية الخارجة للوجود لا توصف بالوجود من حيث هي مغايرة للوجود كذلك
التعين لا يوصف بالوجود من حيث هو تعين انما الماهية المتعينة موجودة
واحدة قال مسئلة الغيران اما ان يكونا مثلين او مختلفين و
المختلفان اما ان يكونا ضدين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع
اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض واما ان لا يكونا كالسواد و
الحركة والخلاف في المعلومة الغيرين فالمعتزلة قالوا هما الشيئان والاصحابنا
قالوا هما اللذان يمكن ان يفارق احدهما الاخر اما بمكان او زمان او وجود
وعدم والخلاف لفظي محض اما المثلان فحدوهما بانهما اللذان يشتركان
في الصفات الذاتية او انهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الاخر وبعد
مسئلة هذه العبارات مختلفة لان الاشتراك مرادف للتماثل والقيام
مقام الاخر لفظ مستعار حقيقتها التماثل فيلزم ذلك تعريف للشيء بنفسه
والحق ان هذه الامور متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة
ان السواد يماثل السواد ويخالف البياض ويتصور التماثل والتخالف حين
ماهية هذا التصديق وهو البديهي هنا قوله السيئان
اما ان يمكن ان يفارق احدهما للاخر بوجه من الوجوه او لا يمكن والاول
ينقسم الى المثلين والمختلفين واذا جعل المختلفين شيئين فقد شمل الانقسام
الثلثة وان جعلا ملحقين بالمفارقة خرج منها قسم واحد وهو
الغيران

ان المسئلة ... الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة لنا

وهو الشيئان اللذان لا يمكن ان يفارق احدهما الاخر بوجه من الوجوه والسيئان اما ان
يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يمكن ان يفارق احدهما الاخر او لا
والقسم الاول على راي من يقول ان صفات الله لا هي هو ولا غيره يصح كوجود
الموصوف والصفة عن كونهما غيرين قال مسئلة يستحيل الجمع
بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة على التفسير الثاني ويجعلهما اثنان
ام لا فيه خلاف وقد جوز اطلاق شيئين عليهما ابو الحسين واتى عن ذلك بعض اصحابه
لنا انه متعدد الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم والا لما كانا
مثلين ولا بالعوارض لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية فلا يكون
كونه عارضا لاحدهما اولى من كونه عارضا للاخر فيكون عارضا لكل واحد منهما وحينئذ
لا يبقى الامتياز بينهما البتة فيصير الاثنان واحدا وهو محال لا يصح الخصم بان حكم
الشيء حكم مثله فاذا كانت الذات قابلة لاحد المثلين كانت قابلة للاخر جوابه
ان الاجتماع يوجب بطلان الاثنينية ولهذا اقول عدم الامتياز لا يدل
على الاتحاد بل غايته ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان المثلين يجتمعان
لا يتمايزان بالعوارض منقوض باطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع
نقطة واحدة في الوضع بانها اطراف خطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها
والحكم بان الاجتماع يوجب بطلان الاثنينية ولهذا دعوى مجردة عن بيان ومشايخ
المعتزلة جوزوا اجتماع المثلين وقالوا العلة في كون بعض الاعراض اشد من بعض
هو اجتماع الامثال من تلك الاعراض في محل واحد والذين يقولون باستحالة جمع
المثلين ربما عدوهما في المتضادين وحينئذ لا يكون قسمة المختلف الى المتضادين
وغير المتضادين قسمة عام الى خاص لان المثلين ايضا يدخلان في المتضادين
وحينئذ ينبغي ان ينقسم الغيران الى المتضادين والمختلفين والمتضادان الى المثلين
والى غيرهما قال مسئلة زعم بعضهم ان الغيرين يتغايران لمعنى وكذا
المثلان والضدان والمختلفان واحتجوا بان المفهوم من كون السواد والبياض
سوادا او بياضا مغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين وكذلك فان
التغاير والاختلاف والتضاد حاصلة في غير السواد والبياض وظاهر انه ليس
امرا سلبيا فهو امر ثبوتي فثبت ان المتغايرين يتغايران لمعنى وكذا المتماثلان
يتماثلان لمعنى ثم قالوا ذلك المعنى ان اتحد وان تغاير فمغايرته لغيره معنى
قائم به فهو اما ان يكون اما مثلا لغيره او مخالفا فمماثلته لغيره او مخالفته
لمعنى قائم به ثم الكلام فيه كما في الاول وهو يوجب القول بمعان لا نهاية لها

قال المتن مواد كذلك وكلامنا في هذا الباب حول ... اقول هذا القول منسوب الى
قدماء المعتزلة وقد مر كلام العالم بقيام الاعراض بالاعراض مرة بعد مرة الى
حالاهانة له بمثل حجر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية يعتبرها
العقل في امور معقولة وللعقل ان يحمل تلك الاعتبارات امورا معقولة ويعتبر
فيها تلك الاعتبارات مرة اخرى وكذلك الى ان يقف العقل ولا يلاحظ القوم
لذلك سموها المعاني قال النظر الثاني في العلة والمعلول
مسئلة كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا لانا بالبداهة نعقول لنا
نعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت الثلج والتقطيع والكسر تاثير مخصوص
فلما كان تصور التاثير المخصوص بديهيا كان تصور مسمى التاثير الذي هو
جزء ماهية التاثير المخصوص اولى بان يكون بديهيا اقول هذا
المعنى هو الذي يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين عدهما المصنف في
الاعراض النسبية وانكر وجودهما وذكر انهما لو كانا موجودين لزم التسلسل
في كل واحد منهما قال مسئلة العدم لا يعلل ولا يعلل به لانا ان جعلنا
العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين استحال كون المعدوم علة ومعلولا
لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وان لم نقل به كان التاثير عبارة عن حصول
الاثر عن المؤثر وذلك يستدعي اصل الحصول قالت الفلاسفة علة العدم
عدم العلة لان الممكن دائر بين الوجود والعدم وكما استدعى رجحان
الوجود علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية والجواب
ان العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان اقول العدم
المطلق لا علة ولا معلول له اما العدم المتقيد فربما يعلل ويعلل به كما يقال
عدم المال علة الفقر وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع وقد ذكر
ارباب قولهم عدم العلة علة عدم المعلول وفي قوله وان لم نقل به يعني
بكون العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين كان التاثير عبارة عن حصول
الاثر من المؤثر نظر لان التاثير حصول الاثر من المؤثر بشرط كونهما موجودين
في الخارج او مطلقا والكلام في وجودهما الخارجي وهو لم يرد في البيان غير
تبديل لفظ العلية بالتاثير وقوله وذلك يستدعي اصل الحصول يعني ان علة
تستدعي الحصول الخارجي لو كان التاثير ثبوتيا اما اذا كان اعم من الايجاد
فلم يستدع وقوله العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان فالجواب
ان الممكن الذي لا يعتبر معه وجود ولا عدم ليس بنفي محض وتساوي نسبته
الى الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى المرجح عقلا ومع ذلك لا يحتاج في
العلية قال

٨٢

قال مسئلة المعلول الواحد بالشخص يستحيل ان يجتمع عليه علتان مستقلتان
والا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع فيمتنع استناده الى الاخرى فيستغني
بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما وهو محال اقول هذا صحيح اذا
كان المراد من الاجتماع والاستقلال كون كل واحدة من العلتين تامة وبالفعل
اي مشتملة على العلل الاربع وشرائطها قال مسئلة المعلول
المتماثل هل يجوز تعليلها بعلتين مختلفتين عندنا خلافا لاكثر اصحابنا لنا ان
السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في التنافي فاحتجوا بان
احتياج المعلول الى العلة المعينة ان كان لماهيته او للازم من لوازمها وجب في
كل ما يساويه ذلك الحلول ان يفتقر الى مثل تلك العلة وان لم يكن لشيء
من لوازم تلك الماهية كانت الماهية غنية عن تلك العلة والغني عن الشيء يستحيل
تعليله به والجواب لم لا يجوز ان يكون الحلول لماهيته مفتقرا الى مطلق العلة وتعيين
العلة انما جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول اقول الحاصل
ان المعلول يفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل لا الى خصوصياتها
قال مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول
واحد خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسم يقتضي الحصول في الحيز
وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه
مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر
فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما
عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر
خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية وما له جزء كان مركبا
ولان الخارج معلول ايضا لان الداخل لا يكون معلولا والجواب ان كون
الشيء في الشيء ليس امرا ثبوتيا على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه
جزء الماهية او خارج عنها اقول الاشعرية قالوا الصفة الواحدة
لا يمتنع كونها مبدأ لاحكام كثيرة والذات الواحدة لم يقولوا بذلك اذ لم يقولوا
بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات اصلا
صاحب الكتاب جعل الكل واحدا وحصول الجسم في الحيز وهو فعلي وقبول الجسمية من باب
التاثير وقبول الاعراض ليس هو فعلي عنده وان كان فعليا لكنه من باب التاثير
وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة قابلة وكونها فاعلة مع كونها مستعملة فليس هذا
الدليل بصحيح وقد لا تسلم عدم بنيتي على كون المؤثر بهويته بل بمفهومه ان

هو شبيه المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر ثم الجهتان
اما داخلتان او غير داخلتين الملف قال والذي يدل عليه وهو
ان مفهوم كون النقطة محاذية كذا النقطة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة
الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم
كون الالف ليس ب مغاير لمفهوم كونه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه
السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا اقول الاضافة والسلب
لا يعقلان في شيء واحد عندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان من
حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يتقبلها فايلان عنها فلا يتوجه
النقض بالاضافة والسلب عليهم قال مسئلة العلة العقلية يجوز
ان يتوقف ايجابها لاثرها على شرط منفصل خلافا لاصحابنا لنا ان
الجوهرية توجب قبول الاعراض باسرها لكن صحة كل عرض مشروطا بانتفاء
ضده عن المحل اقول نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول
ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها ويعني عندهم علل تلك الاحكام وايجابها
لا يتوقف على شرط والجوهرية عندهم ليست من المعاني ولا يرد عليهم بها نقض
بل المعاني عندهم مخصوصة وذلك لان الصفات عندهم اما صفات نفسية
واما صفات معنوية اما الصفات النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف
ويبقى معها ما بقيت كالتحيز للجوهر والمعنوية ما يكون معللة بمعنى كالعالمية
المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لكون محله عالما ومخالفة صاحب
الكتاب اياهم من غير تعرض لموضع الخلاف قال العلة
العقلية يجوز ان يكون مركبة خلافا لاصحابنا لنا ان العلم بكل
واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما موجب للعلم
بالنتيجة وكذلك كل واحد من احاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع
تلك الاحاد يوجبها الصد والصحيحا بان كل واحد لما لم يوجب
فالمجموع ايضا لا يوجب فان الماهية باقية كما كانت والجواز النقض
بما مر اقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون بعلية العلم
بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله تعالى يخلق العلم بالنتيجة على
سبيل اجراء العادة وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثالا
للعلة ليس عندهم علة واما مجموع الاحاد فهو نفس العشرة والعلة
عندهم المعاني المذكورة وليس شيء منها بمركب فاذن هذا الخلاف يرجع
الى اللفظ قال الركن الثالث

من الدائرة ح

بلغ

قال الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات والصفات
والافعال والاسماء القسم الاول النظر في الذات قد عرفت ان العالم اما
جواهر واما اعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع سبحانه اما بامكانه
او حدوثه فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو
طريقة الخليل عليه السلم في قوله لا احب الافلين وتحريره ان العالم محدث وكل
محدث فله محدث اما الاول فقد مر واما الثاني فالدليل عليه ان المحدث ممكن
وكل ممكن فله مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا
وما هذا شانه كانت ماهيته قابلة للعدم وللوجود ولا نعني بالممكن الا هذا واما
ان الممكن لا بد له من مؤثر فقد تقدم اقول المتاخرون من المتكلمين يقولون ان الحكم
بان كل محدث فلا بد له من محدث بديهي غير محتاج الى الاستدلال بامكانه على احتياجه الى
المحدث قال فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الا على قولنا كل
محدث ممكن قوله المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون قابلا للوجود والعدم
لا نسلم قلنا من مذهبكم ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات بل كان نفيا محضا
واذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول سلمنا صحة الحكم عليه
لكن لم لا يجوز ان يقال انها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم بعينها
ثم انها حين وجودها صارت واجبة الوجود بعينها تقريره ان الشيء بشرط كونه
مسبوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا الى اول والا لزم صحة كون
الشيء مع كونه مسبوقا بالعدم ازليا وذلك محال فاذن لصحة وجوده بداية فقبل
تلك الصحة كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته والجواب قولنا الممكن قابل
للوجود والعدم لا نعني به ان تلك الماهية متقررة حالتي الوجود والعدم بل نعني
به ان الماهية لا يمتنع في العقل تقررها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها
قوله لم لا يجوز ان تكون تلك الماهية ممتنعة لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها
في وقت اخر قلنا هب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع موقوف على حضور
الوقت الاخر والماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا تقتضي لها
الا القبول قوله الممكن الماخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده اول
قلنا لا نسلم والا لزم ان يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الاول المقدر
محالا يوجب صيرورته ازليا وذلك محال بالبديهة اقول
جوابه عن اعتراضه بان المعدوم نفي محض فكيف يكون قابلا للوجود و
العدم ليس بشيء ينبغي بان قوله الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت
ولا يمتنع في العقل بطلانها معناه ان الماهية ان كان لها وجود جاز
الاستمرار فان البقاء استمرار الوجود في الازمنة المتعددة اذا تحققت

وايضا معنى بطلانها ان الماهية تصير نفيا محضا وذلك غير معقول بل الجواب
انا نعقل الماهية من غير ان يعرض معها وجود او عدم ثم نقول ان تلك الماهية
المعقولة يمكن ان يكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا يكون معه وقوله لم لا يجوز
ان يقال انها كانت واجبة العدم لعينها ثم صارت واجبة الوجود لعينها فجوابه
عن ذلك بقوله هب ان الامر كذلك لكن الامتناع موقوف على حضور وقت وكذلك
الوجوب فالماهية من حيث هي هي لا يبقى لها الا القبول ليس ايضا بسديد فان
السابق الى الفهم من كلامه انه سلم الاعتراض ثم اجاب بوجه اخر وليس مراده
الا ان الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرها معها
واما القول بان صحة وجود المحدث له بداية وقبلها كان ممتنعا لذاته ثم انقلب
ممكنا لذاته فجوابه عنه بالمنع وبيانه بانه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك
البداية كونه ازليا ليس ايضا بسديد لما مر في مسئلة الحدوث في تفسير الازل
والبيان الصحيح ان البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته
وبعض وقت الحدوث المحققة من خارج لسبب تغير الحدوث وقبل البداية
له امتناع بالغير اي ممتنع لكونه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية
يمكن ان يكون له بداية اخرى قبلها والا يلزم من ذلك صيرورته ازليا مع لزوم الصحة
التي له لذاته ازلية قال ـــــ الطريق الثاني الاستدلال بالامكان
وتقريره ان يتم الدلالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد
ثم ان هذه الاجسام كثيرة فهي ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر الطريق الثالث
حدوث الاعراض مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما
ودما فلابد من مؤثر وليس هو الانسان ولا الابوان فلابد من شيء اخر الا غالب لم لا يجوز
ان يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة لانا نقول تلك القوة اما ان يكون
لها شعور واختيار في التكوين واما ان لا يكون والاول باطل والا لكانت النطفة
موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة والثاني ايضا باطل
لان النطفة اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة واما ان لا يكون كذلك فان
كان الاول لزم ان يتخلق النطفة كرة لان القوة البسيطة اذا اثرت في المادة
البسيطة لابد وان تفعل فعلا متشابها وهو الكرة فهذا هو الذي عليه تعويل
الفلاسفة في كرية البسائط وان كان الثاني كانت النطفة مركبة من البسائط
وكل واحد من تلك البسائط يكون الحاكم بها هو بسيطة وذلك يقتضي الكرية فيلزم
ان يتخلق النطفة كرات منضمة بعضها الى بعض ولما بطل ذلك علمنا ان المؤثر
في تخليق ابدان الحيوانات والنبات مؤثر حكيم الطريق الرابع امكان
الاعراض وتقريره انه ثبت ان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص كل واحد

بما له من الصفات يكون جائزا الا ان كل ما صح عليه صح على مثله والامكان يحوج الى المؤثر
اقول ـــــ بعض هذا الكلام بعد الطريق الثاني خطابي وليس يدل
على ما تقدم على ان للعالم صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن او حادث من اجزاء العالم الى مؤثر
والاول على ان الجميع محتاج الى مؤثر وذلك لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثاني
وقوله ان كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذي شعور لزم ان يكون المتخلق
كرات مضمومة بعضها الى بعض ليس بشيء لان البسائط حال الامتزاج لا يجب لبعضها
ما يقتضي كل واحد منها حال الانفراد قال ـــــ مسئلة مدبر العالم ان كان واجب
الوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر اخر واما ان يدور
او يتسلسل وهما باطلان او ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب اما بطلان
الدور فلان الشيء اذا احتاج الى الغير كان المحتاج اليه متقدما في الوجود على المحتاج
فلو افتقر كل واحد منهما الى الاخر لكان كل واحد منهما متقدما في الوجود على الاخر
فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه ومتقدم المتقدم متقدم
والشيء يستحيل تقدمه على نفسه هذا خلف واما بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور
التي لا نهاية لها مفتقر الى كل واحد منها وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن
ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالمجموع له مؤثر والمؤثر اما نفس ذلك المجموع
او امر داخل فيه او امر خارج عنه والاول باطل لان المؤثر متقدم على الاثر فلو
كان المجموع مؤثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال والثاني باطل لان
كل واحد من احاد ذلك المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلته والا لزم تقدم الشيء
على نفسه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لكل ذلك المجموع فثبت انه لابد
لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل
يكون واجبا لذاته ثم ثبت انه ازلي باق ابدي اقول ـــــ في ابطال التسلسل
موضع نظر وذلك لانه اثبت لمجموع الامور الغير المتناهية مؤثرا بسبب احتياج
المجموع الى الاحاد وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي
الاحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الاحاد علة لنفسه ولا لعلته يلزم ان لا يكون
علة بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا يكون هو مع سائر الاحاد علة بل الحق
ذلك وحينئذ يكون علة المجموع داخلة فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون علة
المجموع خارجة عنه فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن
علة لذلك المجموع نظر لانه ان اراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا وان اراد انه
لا يكون جزءا من علته لم يكن صحيحا لانا ان فرضنا مجموعا مؤلفا من واجب وممكن
هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لا لنفسه ولا لعلته

مسند وحد انتفا الكمالات ما سوى الالو الواجب ومنتهى تغشت

ومع ذلك يكون كل واحد منها جزءاً من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة
عنه واما اثبات امتناع ما لا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق على ما قالوا في
الكتب الحكمية فلا يتم دليل وهو ان ينتقص من غير المتناهي جملة متناهية ويتوهم
تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان ويقال لا بد من ان يكون احدى الجملتين
انتقص من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين كما مر بيانه
وانما يتم لمثل ما قلنا في الحوادث ويتم لمثل ما مر وهو ان يكون من مبدأ العالم
الى ما لا نهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجودة ومن مبدأ العالم
معلول ومنه الى ما لا نهاية جملة من المعلولات غير متناهية مترتبة كلها
موجودة والجملتان منطبقتان في الخارج من غير احتياج الى توهم وقياس ما
في الجانب الذي يلي العالم ومن الواجب ان يكون جملة العلل زائدة على جملة
المعلولات بواحد من العلل في الجانب الآخر الذي فرض غير متناه ويلزم من
ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل فيلزم انقطاعهما مع فرضهما غير
متناهيين وذلك خلف فاذن كون العلل غير متناهية محال فالتسلسل محال
مال فان قيل لا يجوز ان يقال مدبر العالم ممكن الوجود ولكن الوجود
به اولى فلاجل هذه الاولوية يستغني عن المؤثر سلمنا ان الوجود بالنسبة اليه
مساو للعدم لكن لم قلت انه يفتقر الى سبب وبيانه انما علة احتياج الى المؤثر هو الحدوث
لا الامكان فما دام ان ذلك المدبر قديما لم يحتج الى المؤثر سلمنا انه لا بد من سبب لكن لم
قلت ان الدور باطل قوله ان العلة قبل المعلول فيلزم ان يكون كل واحد
منهما قبل نفسه قلت تدعي القبلية بالزمان او بالذات او بمعنى آخر فان ادعيت
الاول فهو باطل لانه لا معنى لكون الشيء مؤثرا في الغير الا صدور الاثر عنه
على ما تقدم فقبل صدور الاثر عنه يستحيل ان يكون مؤثرا واذا كان كذلك
استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان وان عنيت به التقدم بالذات
فنقول يعني بالتقدم بالذات كونه مؤثرا فيه او يعني به امرا آخر فان عنيت
به المؤثرية كان قولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهما
متقدما على الآخر الزاما للشيء على نفسه وان عنيت به امرا آخر فلا بد من بيان
ماهية ذلك التقدم ثم من اقامة الدلالة على ان العلة متقدمة على المعلول بذلك
المعنى ثم من اقامة الدلالة على ان الشيء يستحيل ان يكون متقدما على نفسه
بذلك المعنى سلمنا فساد الدور لم قلت ان التسلسل باطل قوله ذلك المجموع
مفتقر الى كل واحد من تلك الآحاد قلنا لا نسلم انه يصح وصف تلك الاسباب
والمسببات بانه مجموع وكل لان هذين اللفظين مشعران بالتناهي فلو

فلا يصح اطلاقهما الا بعد ثبوت التناهي وهو اول المسألة سلمنا انه يصح وصفها بذلك
لكنا نقول ان دل ما ذكرته على فساد التسلسل فههنا ما يدل على صحته وبيانه وهو ٨٦
ان هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون محدثا او قديما
فان كان محدثا فالكلام فيه كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل فيلزم اعترافا بصحة
التسلسل او ينتهي الى قديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول
تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف
فان لم يتوقف وجب من قدم المؤثر قدم هذا الحادث والا لكان نسبة صدور الاثر
عن المؤثر كنسبة لا صدوره عنه فان لم يفتقر صدوره عنه الى مرجح منفصل بعد ترجح
الممكن لا عن سبب وذلك يسد باب اثبات الصانع سبحانه وتعالى وان افتقر لم
يكن المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح مؤثرا تاما وهذا خلف واما ان
يتوقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما عاد الاشكال وان كان محدثا فاما
ان يكون متقارنا لذلك الحادث او سابقا عليه فان كان مقارنا فالكلام في حدوثه
كالكلام في الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور وان كان شرطه
حادثا آخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث
حادثا سابقا عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في
الحادث اللاحق وعند فنائه يصير مؤثرا فيه بالفعل فلذلك المؤثرية حكم حادث
فلا بد لها من مؤثر فان كان هو الحادث الذي عدم الآن لزم تعليل الوجود
بالعدم وهو محال وان كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور وان كان حادثا
آخر لزم التسلسل فظهر انه لا بد من التزام التسلسل سلمنا صحة دليلكم على
وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين الاول انا لو فرضنا
موجودا واجب الوجود لكان وجوده اما ان يكون مساويا لوجود الممكنات
واما ان لا يكون والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوما
واحدا والاول باطل ايضا لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا لماهية او لا يكون
فان كان الاول لان ذلك الوجود ممكنا فله علة والعلة ان كانت تلك الماهية
كان المتقدم عليه بالوجود وهو محال وان كان غيرها كان واجب الوجود مفتقرا
في وجوده الى سبب منفصل هذا خلف وان لم يكن ذلك الوجود عارضا فهو محال لانه لما
ثبت هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساويا للوجود الذي هو وصف عارض
للماهيات وكل ما صح على الشيء صح على مثله فيلزم ان يصح على ماهيته كل ما
يصح على وجودنا فيلزم كون وجوده ممكنا ومحدثا وهو محال الثاني
انه لو كان واجب الوجود لكان قديما والمعقول من القدم هو الذي لا زمان

هو موجود افمه الا وقد كان موجودا قبل ذلك فتلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم
بيانه في باب القدم والحدوث فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال لا يقال
تقدم الباري تعالى على العالم يتقدم بزمان مقدر لا بزمان محقق ومعنيه ان الله
تعالى متقدم على وجود العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان اول لانا
نقول تقدم الباري تعالى على العالم اذا كان حاصلا في نفس الامر محققا وذلك
التقدم لا يتحقق الا بواسطة الزمان استحال كون الزمان مقدرا بل لا بد
وان يكون محققا والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون جائز الوجود مشتركا لكن الوجوه
بها اولى قلنا قد تقدم ابطاله قوله جائز الوجود على التساوي انما يحتاج الى
المؤثر لو كان محدثا قلنا بينا ان علة الحاجة هي الامكان فقط قوله ما الذي
عنيت بتقدم العلة على المعلول قلنا الغير ما لم يتعرض للمؤثر وجود استحال العقل ٤
ان يحكم عليه عقله بكونه مؤثرا في الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر قوله لا يمكن
وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا مرادنا من الكل
والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها قوله المؤثر
في حدوث الحوادث اليومية اما القديم او المحدث قلنا قد بينا ان المؤثر فيه
الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين على الاخر
من غير مرجح قوله واجب الوجود اما ان يكون وجوده عين ماهيته او غيرها
قلنا بل عين ماهيته ولا يتقدم الجواب عن ادلتهم على ان الوجود مشترك
قوله يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان قلنا اذا جاز ان يكون تقدم بعض اجزا
الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم ذات الله تعالى على
العالم لا بالزمان اصل في معارضة دليل ابطال التسلسل باثبات
صحته ان كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق
لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان يقال عدم الحادث
السابق شرط به تم تاثير المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان
يكون شروطا كما مر بيانه وقوله في الجواب عن ذلك انا بينا ان المؤثر هو
الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين على
الاخر لا لمرجح فيه نظر فانه لم يبين الى الان كون المؤثر مختارا وانما سيبينه فيما
بعد كما تراه في حدوث العالم فان بنى حدوث العالم على كونه مختارا لزم
الدور وايضا ادعاء ان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين لا لمرجح غير
مسلم فان المختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته ودواعيه لا ان يكون
الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في الترجيح وقوله بعدها ان الجائع
يختار احد القرصين المتساويين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر مردود
فان

٨٧
فان غاية كلامهم ان الترجيح في امثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه غير موجود
فان المتحير هو الذي لا يترجح احد دواعيه على الباقية والمتحير موجود قطعا في الشر
من المختارين مع ان الفقهاء حاكمة بان الترجح من غير مرجح محال واما المعارضة
الاولى لاثبات واجب الوجود فان وجود واجب الوجود ان كان مساويا لوجود
الممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشي فان من فهم الفرق بين المعاني
المتواطئة والمعاني المشككة عرف ان الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع منزم
بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وحينئذ لا يلزم ان يصح على
الواجب ما يصح على الممكنات ومن غريب ان يذهب الى ان الوجود ليس بمشترك وقوله
ان كانت علة الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للموجود فباطل لان الماهية
وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر
المواضع وابطله ههنا واما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه
بان تقدم الباري على العالم كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الاخر فقد سبق
ما يرد عليه والحق ان الباري تعالى ليس بزماني والزمان من مبدعاته والوهم
[illegible] ما لا يكون [illegible] الزمان على ما في الزمان كما مر في المحاكمة والعقل كما يابى عن اطلاق
التقدم المكاني على الباري كذلك يابى عن اطلاق التقدم الزماني عليه بل ينبغي ان يقال
ان الباري تعالى يتقدم خارجا عن القسمين وان كان الوهم عاجزا عن تصوره
قال مسئلة صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لنا لو لم يكن موجودا
لكان معدوما والمعدوم نفي محض لا خصوصية فيه ولا امتياز فلا يصح للماهية
فان قيل لا نسلم انه لا واسطة وبيانه ما تقدم في مسئلة الحال سلمنا الملازمة
لكن لم قلت انه لا يجوز ان يكون معدوما قوله لان العدم لا امتياز فيه قلنا
لا نسلم فان عدم السواد عن المحل يصح حلول البياض فيه وعدم الحركة لا يصح
وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض
معتبر في دلالة المعجز على الصدق وسائر العدميات ليس كذلك سلمنا صحة
ما ذكرتم لكنه معارض بما انه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود
فان لم يخالف غيره في وجه لزم ان كان مثلا للممكن مطلقا فيكون ممكنا مطلقا
وان خالفه كانت حقيقته مركبة وكل مركب فهو مفتقر الى اجزائه وجزؤه غيره
فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا خلف
الجواب بينا ان نفي الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدم
قوله العدميات متميزة قلنا لو كفى ذلك في ان يكون خالقا فليجوز

ان يكون الانسان المتحرك معدوما وان كانت الصفات القائمة به موجودة وذلك
عين السفسطة واما المعارضة فجوابها انا لا نسلم كون الوجود وصفا مشتركا
فيه من الموجودات اقول كما ذكره في هذه المسألة خبط جلي على ذلك عادة
هؤلاء الملاحدة في هذه المسألة وهو انهم قالوا مبدا الكل تعالى واحد موجود
لا بمعنى ان الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به وان الوجود الذي يقابل العدم يصح
عليه فانه مبدا لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو واحد موجود
من حيث كونه مبدا للواحد والكثير ومبدا للوجود والعدم المتصور بازاء
الوجود ولا يصح الحكم عليه اصلا بالوجوب فان الوجوب والامكان والامتناع
منفية عنه ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدا العقل وخالق ما يعقله
العقل فاذن ليس هو بموجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا بواجب ولا
بغير واجب يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع
الوجود ومقابله وليس هو مبدع مقابله ليس بمبدع بل مبدع ابدع
كل مبدع ولا مبدع وبالغوا في هذا التنزيه وفي التنزيه عن هذا التنزيه
والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان كان كلاما من جنس الطامات
لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف واعترض عليه قال
القسم الثاني في الصفات وهي اما سلبية او ثبوتية الاول
في السلبية مسئلة ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعينها
خلافا لابي هاشم فانه قال انه تعالى مساويه لسائر الذوات في الذاتية
وانما يخالفها بحالة توجب احوالا اربعة هي الحيية والعالمية والقادرية
والموجودية وخلافا لابي علي بن سينا فانه زعم ان ماهيته نفس
الوجود والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم انه انما امتاز
عن الممكنات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات و
سائر الوجودات عارضة لنا ان مخالفته لغيره لو كانت بصفة لحصلت
المساواة في الذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به خالفت
غيرها ان لم يكن لامر كان ايجاده غنيا عن السبب وهو محال اولامر
فيلزم التسلسل اقول المثبتة للحالة ذهبوا الى ان جميع
الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه والصفة التي تفرد ابو هاشم باثباتها لله تعالى دون غيره
هي صفة الالهية واما ابو علي بن سينا فانه قال ماهيته لله تعالى نفس الوجود
مقيدة

متقيدة بلا عروض الماهية وماهيات الممكنات معروضات للوجود وهي مخالفة
وهي لله نفس الوجود فاذن لا يكون من ماهيته لله تعالى وسائر الماهيات
مشاركة بوجه البتة انما يكون المشاركة بين ماهيته لله تعالى ووجودات الممكنات
لكنه يقول الوجود المقول على لله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو ماهية لله
تعالى ولا لغيره بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر
الوجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود واما الزام التسلسل فجوابه
ان يدفع بان تعالى الصفات المختلفة يقتضي طريانها على الذوات المتساوية
لانفسها فانه من جواز اختلاف العلل المختلفة في معلولاتها ولهذا اذا جاز
تعلق المختار باحد متساويين من غير مرجح فهلا جاز تعلق الصفة ببعض
الذوات المتساوية من غير مرجح قال مسئلة ماهيته تعالى
غير مركبة لانها لو تركبت لاحتاجت الى الكل والى جزء اجزائها وكانت الماهية
ممكنة على ما تقدم اقول الماهية المجردة عن الوجود والعدم كيف
يعقل امكانها فان الامكان نسبة بين الماهية والوجود وايضا الماهية الموجودة
ملتئمة من الماهية والوجود فهي اولى بالامكان لا سيما الوجود حاصل عنها
فهو ممكن ويكون احد اجزاء المجموع وهذا يلزمه على مذهبه قال
مسئلة انه تعالى ليس بمتحيز خلافا للمجسمة لنا لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر
الاجسام فيلزم اما حدوثه او قدمها وهذه الدلالة مبنية على تماثل الاجسام
وقد يمنع القول فيه وربما يصح جوابه من وجه اخر هو انه تعالى لو كان متحيزا
لكان مساويا لسائر المتحيزات في اصل التحيز فان لم يخالفها من وجه
لزم التماثل مطلقا فيلزم اما حدوثه او قدمها وان خالفها من وجه
لزم وقوع التركيب في ذاته ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون ماهيته
مخالفة لماهية الاجسام وان كانت مساوية لها في الحصول في الحيز فان
الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في اللازم الواحد والاولى ان يقال لو كان متحيزا
لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال
والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد وعلى القول باثباته يلزم ان يكون لله
تعالى اصغر الاشياء تعالى لله عن ذلك علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة
بان كل جسم مركب والحاصل لما صح ان يحل الجزء من غيرها حاصلا للجزء الاخر فكل
واحد من تلك الاجزاء يكون عالما قادرا على الاستقلال ويفضي الى تكثر الالهة وهو محال
وهذا الاستدلال يلزمه ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل احياء علماء قادرين

اقول لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لما مر سواء
كان مماثلا لغيره من الاجسام او مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه
لزم وقوع التركيب ليس بصحيح مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل في
ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقا اما التماثل المطلق فيقتضي ان يكون
المخالفة بعارض وحينئذ لا يلزم التركيب واما قوله لو كان منقسما لكان مركبا
ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا اما القابل للانقسام فلا يلزم تركبه
الا اذا صح الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول
بذلك والاستدلال الاخير مبني على ان الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل صح
وذلك مما لم يذهب اليه بل خلاف عكسه قال مسئلة انه تعالى لا يتحد بغيره
لانه حال الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان صارا معدومين
فلم يتحدا بل حدث ثالث وان عدم احدهما وبقي الاخر فلم يتحدا لان المعدوم
لا يتحد بالموجود اقول قال بالاتحاد من العقلاء فرفوريوس فانه
قال اذا عقل العاقل شيئا اتحد بذلك المعقول واذا اتصل الاشيا اتحد
بالعقل الفعال فصار هو نفس العقل الفعال وايضا قالت النصارى
به حين قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحد
ناسوت المسيح باللاهوت وايضا قال بعض المتصوفة من المسلمين به
حين قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تعينه وصار الموجود هو
الله وحده ويقولون لتلك المرتبة الفنا في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت
عبارة عن غير المفهوم من الاتحاد فلا ينبغي ان يتكلم عليها الا بعد تحقيق معانيها
وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليها ما قاله المصنف
قال مسئلة ان الله تعالى لا يحل في غيره والصحيح لاصحابنا بانه تعالى
لو حل في شيء لحل اما مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين
الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فلو كان الواجب لذاته
ممكنا لذاته هذا خلف الثاني ان غير الله تعالى اما الجسم او العرض فيلزم
من وجوب حلوله في الغير اما حدوثه او قدم الجسم والعرض وهما محالان والثاني
ايضا باطل لانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغني عن
المحل يستحيل ان يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف فانه يقال لم لا يجوز
ان يجب حلوله في المحل قوله لو وجب ذلك لزم افتقاره الى ذلك المحل
قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال انه لذاته يوجب صفة هي الحلول
في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه اليها الا ترى

الا ترى انه يجب اتصافه تعالى بكونه عالما قادرا وان لم يلزم احتياجه الى شيء منها
فكذا هنا قوله ثانيا غيره اما الجسم او العرض قلنا لا نسلم ما الحصر دليلا
قاطعا على ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يوجب لذاته عقلا او نفسا ثم انه
لذاته اقتضى حلول ذاته حاله في ذلك المحل سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان
يقال انه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته يقتضي الحلول في المحل عند حدوث
المحل وهذا كما تقول ان كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب لكن بشرط وجود
العالم فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان
يحصل في المحل مع جواز ان لا يحصل قوله الغني عن المحل لا يحل فيه قلنا هذا
مجرد الدعوى فاين الدليل والحق في ابطال الحلول ان المعقول من الحلول
هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق من
يصح عليه الحصول في الحيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول
عليه محالا اقول ذهب بعض النصارى الى حلول الله تعالى في المسيح
وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين الواصلين والمعقول من الحلول
عند الجمهور قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه
بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته فان عنى به غير
ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم غير الله تعالى اما الجسم او العرض
ممنوع كما ذكر اما قولهم الغني عن المحل يستحيل ان يحل في المحل فصحيح
على ما فسر الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله الحصول
من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه يقتضي ان يكون
حلول الصورة في المادة غير معقول وحلول الاعراض النفسانية في النفوس
غير معقول ولو كان الامر كذلك لكفى ذلك في نفي جميعها ولما اشتغل المتكلم
بغير ذلك في اقامة الدلالة على نفيها بل اقتصر على القول بان ذلك غير
معقول والحق ان حلول الشيء في الشيء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث
لا يتعين الا بتوسط المحل ولا يمكن ان يتعين في واجب الوجود بغيره فاذن
حلوله في غيره بهذا الوجه محال قال مسئلة انه تعالى ليس في
شيء من الجهات خلافا للكرامية لنا انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وما كان
كذلك لم يكن في جهة اصلا وذلك معلوم بالضرورة ولان مكانه تعالى ان ساوى سائر
الامكنة لزم اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعي مخصصا وكل ما كان
مفتقرا الى الفاعل المختار فهو محدث فلكونه في المكان محدث هذا خلف وان
خالف سائر الامكنة كان ذلك المكان موجودا لان الاختلاف في النفي المحض
محال

[illegible]

وذلك الموجود ان لم يكن مشارًا اليه لم يكن الموجود فيه مشارًا اليه فلم يكن الله تعالى في المكان وان كان مشارًا اليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسما وقد فرض الله تعالى عنه كان البارى تعالى حالا في الجسم وهو محال وان كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا في الجسم والبارى تعالى لما كان حالا فيه كان حالا في الحال في الجسم وكان حالا في الجسم هذا خلف اقول جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة واصحاب ابى عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا الى التحت الذى هو مكان غيره وباقى اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بالجثة وذهب به واستدلال المصنف مبنى التعين على نفى الجهة اعادة للدعوى والاختصاص من المكان هو فيه ان كان باختيار لا يستلزم امرًا زائدا يخصصه به كما قالوا في اختيار احد المتساويين من غير مرجح والمكان ان لم يكن وجوديا كان كونه في المكان ازليا غير مشكل على تقدير امكان تحيزه ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا يستدعى كون مكانه موجودا فان العدميات تتخالف بحسب تخالف ما تنسب اليه وان كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار اليه فانه من الجائز ان يصير مشارا عند التمكن مشارا اليها كما قالوا في الصورة والهيولى والاشكال التى اورد على المذكور على تقدير كونه مشارا اليه بانه اما ان يكون جسما او عرضا ليس بمخصوص بهذا الموضع بل هو وارد على امكنة جميع الاجسام فههنا قسم ثالث وهو ان يكون خلاء لو لا الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغى ان يقال فيه والمعتمد ههنا ان الكائن في الجهة قابل للقسمة وللاشكال وغير منفك من الاكوان وكل ذلك محال في حق واجب الوجود تعالى قال تنبيه الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للادلة العقلية القطعية التى لا تقبل التاويل وحينئذ اما ان يفوض علمها الى الله على ما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان يشتغل بتاويلها على التفصيل على ما هو طريقة اكثر المتكلمين وتلك التاويلات مستقصاة في المطولات اقول الذى ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك كما ذكره قال مسئلة لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى خلافا للكرامية لنا لو صح اتصافه بها لكانت تلك الصحة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصحة ازلا لكن ذلك محال لان صحة اتصافه بها ازلا تتوقف على صحة وجودها ازلا وذلك محال لان الازل عبارة عن نفى الاولية

والحدوث

والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال فان قيل هذا مشكل بما ان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده ازلا فكذا ههنا ثم نقول صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فانا نقول صح اتصاف الذات ازلا بهذه الصفة على معنى ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة ثم نقول ما ذكرته ان دل على جواز نعتنا ما يدل على قولنا من وجوه الاول وهو ان العالم محدث فالله تعالى لم يكن فاعلا للعالم ازلا لان الفاعل والفعل محال ثم صار فاعلا له والفاعل عليه صفة ثبوتية فقد يقتضى حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثانى وهو ان الله تعالى لم يكن عالما في الازل بان العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عند وجود العالم عالما بوجوده الثالث وهو انه تعالى لم يكن في الازل رائيا لوجود العالم ولا سامعا لوجود الاصوات لان رؤية ما سيوجد موجودا مع انه ليس بموجود خطاء فهو على الله تعالى محال ثم عند وجود العالم والاصوات صار رائيا وسامعا الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل بقوله انا ارسلنا نوحا لان الاخبار عن امر مضى وذلك في الازل كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد ارسال نوح عليه السلم مخبرا عن ذلك الخامس وهو ان الله تعالى لم يكن ملزما في الازل زيدا وعمرا بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لان خطاب المعدوم على سبيل الالزام سفه وهو على الحكيم غير جائز ثم صار ملزما للمكلف عند حدوثهم وحدوث الشرائط الجواب اما صحة العالم فغير ازلي لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع وقوله صحة الاتصاف بالصفة غير صحة وجود الصفة فلا نزاع فيه لكن الصحة الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف به متوقفة على تحققه وتحققه موقوف على صحة وجوده اما المعارضات فالضابط فيها شيء وهو ان المتغير اضافة الصفات الى الاشياء لا نفس الصفات وقد دللنا فيما تقدم على ان الاضافة لا وجود لها في الخارج اقول صحة الاتصاف بالصفة والاضافات عند عدم موجبه وعند الموجود لا يكون حصوله في الازل فلا يلزم من صحة اتصافه بها حصولها لا في الازل ولا في غير الازل بزعمه وايضا لو ثبت صحة الاتصاف موجودا لامكن كونها حادثة فان الاضافات يجوز حدوثها ولم يقم حجة على وجوب كونها ازلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت الصحة ازلا ثبوت الاخرى صحيح و جوابه بان صحة الاتصاف موقوف على صحة وجوده ليس بشيء لان صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجوده مقدورا لغاية

او فوات شرط لم يفسد ذلك في صحة القصد منه وقوله صحة العالم غير ازلي لان
العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه بالصحة غير صحيح لان الخالق
كان في الازل بحيث يصح صدور اثر منه فيما لا يزال واما المعارضات بحوادث
ما ذكره والاضافات يمكن ان يتغير ويتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثرها واعلم
ان المعتمد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه تعالى لامتناع انفعاله في
ذاته قال مسئلة اتفق الكل على انه يستحيل الالم عليه اما اللذات العقلية فقد
اثبتها الفلاسفة والباقون ينكرونها لنا ان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج
وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج
موجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك
اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجد الملتذ
به قبل ان اوجده لان الداعي الى الايجاد قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد
الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محلا للحوادث قالت الفلاسفة
هذه الدلالة لا تبطل الالم واما اللذة فنحن لا نقول انه يلتذ بخلق شيء الخ لكنا ندعي
ان علمه بكماله المطلق موجب اللذة والدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما ذكرناه
وتقريره ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا تألم قلبه
فاذا كان الله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلم لا يجوز ان يستلزم
ذلك اعظم اللذات والجواب انه باطل باجماع الامة وكذلك الالم اقول
اللذة والالم اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتهما عليه تعالى وقوله ان كانت
اللذة قديمة وجب ان يوجد المستلذ به قبل ان اوجده لتقدم داعي اللذة الازلي
على داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به فعلا وعلى تقدير صحته لو كان
داعي الايجاد متجددا مغايرا لداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما
لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة
داعي الايجاد بعينه لم يلزم المحذور المذكور وقوله هذه الدلالة لا تبطل الالم
يعني اذ ليس اليه داع فلا يلزم منه المحذور وقول الفلاسفة يقولون علمه بكماله
موجب اللذة ليس بصحيح لان ذلك يقتضي ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته
قابلها وهم لا يقولون بذلك بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو علمه
بكماله ويفسرون الفرح والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه
تعالى ليس بمفيد لانه تنزيه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم
اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تعالى لا في حكم صفة لا تناهيها الا في الشرع
لا يوصف تعالى به اما المعنى الذي ادعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل
ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافر ولا منافي له تعالى
قال مسئلة اتفق

في الاصل صدور ذلك الاثر فيما لا يزال صح

91

قال مسئلة اتفق الكل على انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح والجهة
الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى
بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقصان واتصافه بكلها لا يتوقف على
صفتين منها وان كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من البعض في
وجب ان لا يثبت شيء منها ولقائل ان يقول ندعي انه ليس البعض اولى من
البعض في نفس الامر ام في عقلنا والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز
ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينا من غير ان نعرف لمية ذلك الاستلزام و
الثاني مسلم لكن لا يلزم من عدم العلم بذلك التعيين واما عدمه في نفسه فلا
والتمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الصدق والمعتمد
اقول في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعاله في ذاته
القول في الصفات الثبوتية مسئلة انه تعالى قادر
قال خلافا للفلاسفة لنا انه ثبت احتياج العالم الى موثر فذلك الموثر اما ان يصدر
صدور الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر او يصدر مع جواز ان لا يصدر والاول
باطل لان تاثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم
وهو محال وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما عاد الالزام وان
كان حادثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول ولزم التسلسل اما معا وهو محال
او لا الى اول فيلزم منه حوادث لا اول لها وهو محال ولما بطل هذا القسم تعين الثاني
وهو المعني بالقادر اقول قد بينا من قبل ان اثبات القادرية
مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها ولهذا بناه عليهما ههنا
واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة
هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة الى
القدرة ولا شك في ذلك انما الخلاف في ان الفعل
عند اجتماع القدرة والارادة هل يمكن ان لا يحصل معهما او لا يمكن بل يجب حصوله مع
اجتماعهما او انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله معهما
اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا جعلوا
بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا
الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي
الذي يدعو الى ايجاد ما لا بد وان يكون معدوما والعالم
قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون الموثر موجبا ويتوقف
تاثيره على العالم قلنا العالم اما ان يكون صحيح الوجود في الازل

اولا يكون فان كان الاول لم يكن قدم العالم محالا فنحن نلتزمه وان كان الثاني كان لصحة
وجوده بداية واذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور الاثر عن المؤثر
كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر والذي يؤيده هو ان القادر عندكم
هو الذي يصح منه الايجاد والله تعالى كان قادرا في الازل فيلزم من ازلية قدرة الله تعالى
صحة الايجاد ازلا فعلم انه لا يلزم من القدرة الازلية حصول الصحة في الازل فلم لا يجوز
ان لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الازل سلمنا انه لم يتوقف تاثيره في
العالم على شرط لكن لم قلتم يلزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تاثيره في وجود العالم
كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط اخر لا الى اول والكلام
فيه يرجع الى مسئلة حوادث لا اول لها سلمنا انه لابد من القادر لكن لم قلت انه واجب
الوجود ولم لا يجوز ان يقال ذاهب الوجود اقتضى لذاته موجودا فهو ليس بجسم
ولا جسماني وذلك الحلول كان قادرا وهو الذي خلق العالم سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على القادر لكنه معارض بنوعين من الكلام الاول ان نبين ان حقيقة
القادر على الوجه الذي قلتموه محال وبيانه من وجوه الاول ان المصدر ان
يستجمع جميع ما لابد منه في المصدرية سلبا كان او ايجابا امتنع الترك وان اختل
قيد من القيود المعتبرة امتنع الفعل الا اذا قبل الشيء الواحد ان يكون مصدرا للفعل
تارة والترك اخرى من غير تغير حال البتة في الحالين لكنه يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن
على الاخر من غير مرجح وهو محال وانضياف المصدرية على هذا التقدير اسبابه لان تعذر
الاثر عن المصدر ان توقف على انضياف قصد جديد اليه لم يكن الحاصل اولا مصدرا
تاما وان لم يتوقف عليه كان صدور الاثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون غيره
مجرد الاتفاق ويجوز ان يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا لذاته في وقت
فينسد باب اثبات المصدر فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في
حقيقة القادر وما يؤكد ذلك مذهب المعتزلة ان الاخلال بالثواب في الحوض يقتضي
الجهل او الحاجة المحالين على الله ويستلزم الممتنع ممتنع فالاخلال بها
ممتنع فصدورهما عنه واجب ومن مذهب اهل السنة ان ارادة الله تعالى وقدرته
متعلقتان بايجاد الشيء معينة والتغير على صفاته ممتنع فيكون المؤثر واجبا
ونقيضها ممتنعا وامكان التردد ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم
في الازل بان اي الجزئيات يوجد واتها لا يوجد وامتناع تغير العلم مستلزم
امتناع تغير المعلوم والقدرة على الممتنع ممتنع فالمكنة من الطرفين غير معتبرة
في جميع المقالات الثاني ان المكنة من الطرفين اما ان تثبت حال الحدث
او قبل ذلك والاول باطل لان حال حصول الحدث فذلك الحاصل واجب ونقيضه
محال وامكان التردد بين الواجب والمحال محال والثاني كذلك لان شرط
الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال والموقوف

والموقوف على المحال محال فحصول التقييد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال فالممتنع لا يمكن
الثالث قولنا القادر يجب ان يكون مترددا بين الفعل والترك انما
يصح لو كان الفعل والترك مقدورين له لكن الترك محال ان يكون مقدورا
لان الترك عدم والعدم نفي محض ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا
اثر فيه تاثيرا عدميا ولان قولنا ما اوجده معناه انه نفي عنه العدم الاصلي
واذا كان العدم الاصلي محال استناده الى القادر لان تحصيل
الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان يقال
القادر هو الذي يكون مترددا بين الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل
الضد فالقادر متردد بين فعل الشيء وفعل ضده قلت فيلزمكم ان لا يخلو
القادر عن فعل احد الضدين فيلزمكم اما قدم العالم او قدم ضده وانتم لا تقولون به
النوع الثاني سلمنا ان القادرية للحق معقول لكن نعتقد اثباته هنا
لوجوه الاول وهو انه تعالى لو كان قادرا فقادريته اما ان يكون ازلية
او لا يكون والاول محال لان التمكن من التاثير يقتضي صحة الاثر لكن لا صحة في
الازل لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالاول والجمع
بينهما محال والثاني محال لان قادريته تعالى اذا لم تكن ازلية كانت حادثة فافتقرت
الى المؤثر فان كان المؤثر مختارا عاد البحث كما كان وان كان موجبا كان
المبدأ الاول موجبا فان قلت انه في الازل يمكنه الايجاد فيما لا يزال وحاصله
ان امتناع الاثر عند قيام المقتضي قد يكون لحصول المانع قلت المانع ان
امكن الزوال لذاته وجب ان يكون كذلك ابدا اذ لو جاز ان ينقلب ممكنا لجاز ان يقال
العالم كان ممتنعا لذاته ثم انقلب في الحال الثاني ان مقدور القادر
لابد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه
وما لم يتميز المنسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون
غيره ولان تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد
والبياض يستدعي امتيازهما عن الاخر ولان كونه قادرا على ايجاد
الحركة بدلا عن السكون وما لعكس يستدعي امتياز كل واحد منهما عن الاخر
فان التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه لابد من
التميز وكل متميز ثابت فان تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه
فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم اثبات الثابت وذلك محال
فان قلت شرط التعلق تحقق الماهية والحاصل من الفعل هو الوجود
قلت فالذات لما كانت متقررة قبل التعلق لم يكن بعده الا اثبات
الثابت محال فالمتعلق هو الذي ليس بثابت ويكون احد الوجود

او موصوفيه الذات بالوجود لكن ذلك محال لانا بينا ان المتعلق متميز والمتميز ثابت
فاذن ما ليس بثابت فهو ثابت هذا خلف الثالث لو كان قادرا من الازل الى
الابد ثم اذا اوجد لم يبق مقدورا لاستحالة ايجاد الموجود فذلك التعلق القديم
قد فني وعدم القديم محال الرابع اذا علمت انه يمكنه ان يوجد فالموجدية
ليست عبارة عن نفس الاثر اما اولا فلان الموجدية صفة للموجد والاثر فلا يكون
صفة لله تعالى واما ثانيا فلانا اذا قلنا الاثر انما وجد بالقدرة لان القادر
اوجده فلو كان المفهوم من قولنا اوجده نفس وجود الاثر لكنا قد قلنا انما وجد
الاثر لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وهو محال فظهر ان
الموجدية صفة الموجد فهي ان كانت ممكنة الوجود وافتقرت الى القادر المختار عاد
التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود الاثر لان الموجدية بدون وجود
الاثر ثابتة محال عقلا فثبت ان المؤثر لا يحتمل الا على سبيل الايجاب والجواب
قوله انه لم يوجد العالم في الازل لاستحالة وجوده ازلا قلنا وقوع العالم
بالقدرة والاختيار في الازل محال اما استناده الى العلة الموجبة فغير محال
فلم يصلح مانعا عن صدوره عن العلة القديمة في الازل سلمنا كونه محالا في الازل
لكن لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك ازليا وكان يجب ان
يوجد قبل ان وجد لان العلة قائمة والمانع المذكور مفقود واما حوادث
لا اول لها فقد علم ابطالها واما الواسطة فمع اجماع المسلمين على ابطالها
اما المعارضة الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع لجميع
جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون ونحن قد بينا ان المختار
هو الذي يمكنه الترجيح لا لمرجح واما الثانية فجوابها ان التمكن ثابت بالنسبة
الى المقدور قبل حصوله في الوجود قوله لا يمكن له في الحال على الشيء الذي سيوجد
في الاستقبال قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال حصل في الحال التمكن من ايجاده
في الاستقبال واما الثالثة فجوابها ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه ما
يكون في نفسه ممكن والفعل انما يصح فيما لا يزال فلا جرم كان الله تعالى قادرا في
الازل على التكوين فيما لا يزال واما الرابعة فجوابها ان النسبة
التي ادعيتموها وبنيتم عليها الامتياز ممنوعة فليس في الوجود الا القدرة
والمقدور واما الخامسة فجوابها ان التعلق اضافة ولا وجود لها في الاعيان
فلا يلزم عدم القديم واما السادسة فجوابها ان الموجدية اضافة الذات الى
الاثر والاضافات لا وجود لها في الاعيان اقول ـــــ ملخص الاعتراض
الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود القدرة والداعي
لو كان ممتنعا لامتناع دعوة الداعي الى الموجود لكان مع المؤثر الموجب ايضا
ممتنعا لامتناع تحصيل الحاصل فالحدوث غير دال على الاختيار

بل

بل كما وجب ان يتخلف مع المختار وجب ان يتخلف مع الموجب فان امتناع كون الفعل ازليا
دائر معهما على السواء وجوابه ان مقارنة الاثر للمؤثر واجب وليس تحصيل الموجب م
لما حصل بل هو حصول يجب ان يتبع حصول الاثر وتخلفه لا يمكن الا بسبب وقوفه
على شرط غير مقارن له والشرط الغير المتعلق بعدم مقارنته له يكون بسبب
شرط اخر ويلزم حوادث لا اول لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا فان
العالم اما قديما واما محدثا موقوفا على حوادث لا اول لها ولما بينا امتناع كونه
قديما وامتناع وجود حوادث لا اول لها امتنع كونه موجبا وحينئذ وجب كونه
مختارا للقسمة الحاصرة اما ابطال الواسطة فباجماع المسلمين فليس كما
ينبغي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون واجب الوجود لامتناع
ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم
ما سوى المبدا الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين
العالم محال والمعارضة الاولى من النوع الاول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين
لا بالتزام القول بترجيح احد مقدوري المختار من غير مرجح بل بان يعني
استجماع المصدر جميع ما لا بد منه في المصدرية هو ان يكون المؤثر المختار
ماخوذا مع قدرته التي يستوي بالقياس اليها الطرفان ومع الداعي الذي
يرجح احد الطرفين وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدها ولا ينافي وجوبه
للاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة
وحدها ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي فعند ذلك اذا فرضنا وقوع
الفعل من المختار وكان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي الاختيار
وبذلك يبطل قوله فثبت ان التمكن من الفعل والترك غير معتبر في حقيقة القادر
ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل لمجرد الاتفاق واتضح الوجه في الجواب عن الاشكال
التي اوردها من المذاهب فان التمكن في جميعها حاصل باعتبار القدرة والوجوب
واقع باعتبار الارادة او العلم والمعارضة الثانية بان التمكن لا يثبت في حال
الحصول لان الحاصل حينئذ واجب ومقابله ممتنع ولا قبل الحصول لان الحصول
في الاستقبال ممتنع في الحال مدفوعة بما ذكر ويقولون الحاصل في الحال هو التمكن من
التحصيل في الاستقبال الا ان ذلك لا يمشي في قدرة العبد في القول بكونها مقارنة
للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال ممكن الامتناع مع وجود التمكن في الحال
وممتنع الامتناع مع الوقوع في الحال والمعارض جمع الوقوعين في الحال حتى لزم
منه المحال والمعارضة الثالثة بان القادر على قولكم متردد بين الفعل والترك
والترك لا يكون مقدورا فجوابها ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل
لا ان يفعل الترك والمصنف اورد في جوابه ما اورده في جواب المعارضة الثانية
ولكن بعبارة اخرى واما ما اورده في النوع الثاني من المعارضة وهو ان التمكن

من التأثير يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه ان التمكن من التأثير في الازل ممتنع فلذلك
كان التمكن من التأثير مطلقا مستدعيا لصحة الاثر ولم يكن مع تقييده بالازل
مستدعيا لها بل كان مستدعيا لصحة الاثر بعد ذلك والمعارضة التي بعدها
وهي التي سميناها عند الجواب بالرابعة وهي ان المقدور لا بد وان يكون متميزا
عن غيره حتى يختص القدرة به فجوابها ان التمييز العقلي كاف في حصوله
في الامور النسبية عندنا فمنع ههنا والمعارضة الموسومة بالخامسة وهي
ان تعلق القدرة بالمقدور يقتضي عند الايجاد والقدرة القديمة لا تقتضي فجوابها
ان تعلق القدرة بالمقدور المطلق لا تقتضي واما بالمقدور المعين فامر اضافي
وهو الذي سميناه تعلقه وحكمه حكم سائر الاضافات والمعارضة الاخيرة
بان الموجدية صفة للموجد فلو كانت قبل الوجود ووقعت بالعادة التقسيم
وان كانت واجبة وجب وجود الاثر منه فجوابها ما قيل في الصفات الاضافية
قال اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا قدماء الفلاسفة لنا ان
افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم والمقدمة الاولى حسية والثانية
بديهية فان قيل لا نسلم ان هذا العالم فعله ولم لا يجوز ان يكون فعل الواسطة
سلمناه لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقا للمنفعة او ما يكون مستحسنا
في العرف او امرا ثالثا فان اردتم به الاول فما الذي تريدوا به كون الفعل مطابقا
للمنفعة من كل الوجوه او من بعض الوجوه فان اردتم به الاول فهو ممنوع فلم قلتم
ان المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه وظاهر انها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد
في العالم من الافات وان اردت به الثاني فمسلم لكن كون الفعل مشتملا على المنفعة من بعض
الوجوه لا يدل على كون فاعله عالما لان فعل الساهي والنائم قد لا يخلو عن المنفعة
من بعض الوجوه وان اردتم بالمحكم ما يكون مستحسنا في
العرف فما الذي تريدوا به ما يكون مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن منه
او تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة فان اردت به الاول فلا نسلم ان العالم كذلك
فانا لا ندري ان ترتيب الكواكب في السموات او ترتيب ابدان الحيوانات على وجه
اكمل مما هو الان عليه ممكن ام لا وان اردت به الثاني فمسلم ان العالم كذلك لكنه لا
يدل على علم الفاعل فان فعل الساهي والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه واما
ان اردت بالاحكام والاتقان معنى ثالثا فاذكره لنتكلم عليه ولئن سلمنا عن
الاستفسار فلم قلت ان الفعل المحكم يدل على علم الفاعل وما ذكره من وجوه
ان الانسان قد يتفق منه الفعل المحكم نادرا واتفق العقلاء على ان حالم الشيء كلما
جاز ذلك مرة واحدة جاز ايضا مرتين وثلاثا واربعا وما بعدها ان نفعل
النحل في غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي

التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا العنكبوت تبني بيتا في غاية الاحكام وكذا نرى
كل واحد من الحيوانات يأتي بافعال موافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها اكثر
الاذكياء مع انه ليس لشيء منها علم ولا حكمة ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على كونه
تعالى عالما لكنه معارض بامور منها الاول ان كونه عالما بالشيء نسبة بينه وبين
ذلك الشيء فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضي لها هو ذاته
تعالى فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال اما اولا فلان البسيط لا يصدر
عنه الا اثر واحد واما ثانيا فلان نسبة القبول بالامكان ونسبة التأثير بالوجوب
والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا الثاني ان العلم ان لم يكن صفة
كمال كان تعالى محتاجا في استفادة الكمال الى تلك الصفة والكامل بغيره ناقص
والمحتاج الى الغير ناقص لذاته وذلك على الله تعالى محال والجواب اما
الكلام في الواسطة فقد تقدم واما الاحكام فالمراد منه الترتيب العجيب ذا التأليف
اللطيف ولا شك ان العالم كذلك قوله لو جاز صدور الفعل المحكم من الجاهل
مرة فليجوز تكرار الشيء قلنا بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق واما
الحيوانات فكل من فعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط واما المعارضة
الاول فجوابها لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد قابلا وموثرا قوله الواحد لا يصدر
عنه الا الاثر الواحد قلنا نعلم ابطاله قوله النسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب
معا قلنا نسبة القبول بالامكان العام وهي لا تنافي نسبة الوجوب واما
حديث الكمال والنقصان فخطابي وهو معارض بما تقرر في البداية ان صفة
العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان ولتعالى الله عن النقصان اولى
قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك يقتضي
اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من
ان يتصور العالم صورة المعلوم ولا يمكن ان يتصل المبدأ الاول شيئا من غيره
وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى يمكن ان يعقل الاضافة
بينهما ولا كثرة في المبدأ الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل
هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها
فهو المعطي لهم والبافعل منهم ومن اهل الملل جمع استبعدوا انه تعالى عالم
اما الاحكام والاتقان فمما يظهر لمن يتأمل احوال الخلق وينظر في تشريح
الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها
وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا استبعاد من يقع
منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندرة وهو جاهل الا ترى ان من يكتب
خطا حسنا لا يمكن ان يتصور انه امي جاهل بالخط واما الواسطة فقد تقدم
ابطاله والايجاد من يفعل فعلا محكما من العلم بحيث يقدر على ذكره ويعلم دقائقه

مرادا
م

فعل في غاية الاحكام واما البحث عن معنى الاحكام والاتقان فالقول بان الحكم يكون
لكل فاعل يفعل فعلا محكما هو بديهي غير موقوف على الاكتساب بتصور اجزائه
يستقيم ان يكون تصور المحكم بديهيا واما افعال الوسايط وافعال الحيوانات
فهي افعال الله تعالى عند من يقول لا موثر الا الله واما عند غيره فخلق مثل هذه
الحيوانات محكم وايجاد العلم فيها والهامها احكم من ايجاد تلك الافعال من غير
توسطها والمعارضة الاولى ان يكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضي لها
ذاته وهي تقبله فيكون الواحد فاعلا وقابلا فالجواب عنها ان الاضافات لا
توجد الا في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضي كل واحد منهما صفة الاضافة الى الاخر فيكون
فاعلا لما يقبل الاخر عليه ولا يلزم منه كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد
وقوله يلزم من ذلك صدور اثرين عن شيء باطل لان القبول ليس اثرا ثم ذلك يفعل ويقبل بسيط
لا يصدر عنه الا اثر واحد فان حصول اثر غيره فيه لا يكون باثر حصل منه وجوابه
عن قولهم نسبة العالمية بالوجوب ونسبة القبول بالامكان ان ذلك الامكان العام
وهو لا ينافي الوجوب ليس بصحيح لان مرادهم ان الفعل من موثر يجب لم يوجد مع
ما يقبل لا يجب وهذا الممكن بان لا يجب فكيف يجمع ما يجب والمعارضة الثالثة
بان العلم كمال ولا يمكن ان الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه انه
خطابي ولا اندفع بقوله العلم كمال والجهل نقصان وتعالى الله عن النقصان فان القائل
يقول وتعالى الله عن الاستكمال بغيره كتعالى ونفي الاستكمال عن الله ليس بخطابي
والجواب ان الذوات التي قصد تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة اما الذوات
الكاملة فصفاتها انما يكون كمالا لكونها صفات لتلك الذوات وكمال العلم من هذا
النوع فان سبب كماليته كونه من صفات الله تعالى قال ——— مسئلة
اتفق العقلاء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من
الفلاسفة والمعتزلة ابو الحسين البصري الى ان معناه هو انه لا يستحيل
ان يكون عالما قادرا فليس هنا الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع و
ذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انه صفة تقتضي صحة العلم والقدرة لولا اختصاص
ذاته بالحكم صح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول الصحة اولى من لا حصولها
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون خصوصيته المخصوصة كافية في الصحة
والامتناع ... لما نعلم بانه قرارا معنى الامتناع
يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا اقول الذين يذهبون الى ان الصفات
يجوز ان يكون زايدا على ذاته تعالى يذهبون الى ان الحيوة صفة زايدة والذين
لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية وما جعله المصنف اقوى وهو ان الامتناع
عدمي فعدمه ثبوتي مناقض لما ذكره مرارا من ان الامكان الذي هو نقيض الامتناع
ليس

ليس ثبوتي قال ——— مسئلة اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه
فذهب ابو الحسين البصري الى ان معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد
وعن النجار ان معناه انه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي ان معناه
في افعال نفسه كونه عالما بها وفي افعال غيره كونه امرا بها وعند اصحابنا وعند ابي علي
وابي هاشم انه صفة زائدة على العلم لنا ان حصول افعاله تعالى في اوقات معينة
مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس هو القدرة لان شانها
الايجاد والذي نسبته الى كل الاوقات على السوية ولا العلم لانه تابع للمعلوم
فلا يكون مستتبعا له لامتناع الدور فظهر ان ساير الصفات لا تصلح لذلك
تسمى الارادة فلابد من اثباتها فان قيل لا نسلم حصول افعال الله تعالى
قبل ان حصل وبعده ولم لا يجوز ان يقال لا امكان لها الا في ذلك الزمان المعين
والدليل عليه هو ان المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس امرا سلبيا لانه
نقيض اللاحصول فيه ولا نفس الذات والا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان
وجب ان تبطل الذات وهو ايضا باطل لان الصفة المسماة بحصوله في ذلك الزمان صفة زائدة على الذات لكن هذه الصفة
يستحيل حصولها الا في ذلك الآن فان كان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت
حصولا في ذلك الزمان فان كان ... الامكان من لوازم الماهية فيدوم
ما دام عقل هذا فلم لا يعقل في غيره قال قلت
بدوامها قلت ——— بعض ما ذكرتم ثم نقول هذا انما يصح لو كانت الماهية
متعينة قبل وجودها لكن ذلك باطل لانه بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها
وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال
الماهية تشترط حصولها في هذا الوقت يقتضي الامكان وشرط حصولها في
وقت اخر يقتضي الامتناع كما ان الطبيعة الارضية تشترط حصولها في المركز
يقتضي السكون وتشترط حصولها في الهواء تقتضي الحركة سلمنا الامكان
فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها
لذواتها ثم انه بسبب تلك تتولد الحوادث في عالمنا واذا حدثت الحوادث
العنصرية ارتبطت بالاتصالات الفلكية ثم الاتصالات الفلكية مناهج معينة
تستتبعها بعدم المتأخر وما هو المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ
لا حاجة بها الى المخصص فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين وما بيانها
خلقه قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت
وزمان وذلك محال بالاتفاق اما عند الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة
معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان واما عند المسلمين فلان الزمان
حادث واذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان فيستحيل ان يقال لم خلقه في زمان
اخر

سلمنا انه لا بد من مخصص فلم لا يكفي القدرة قوله نسبتها الى الكل على السواء قلنا
والارادة ايضا نسبتها الى الكل على السواء فليفتقر الارادة الى ارادة اخرى
لا الى نهاية فان قلت الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها
باحداث الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك
الحادث في وقت اخر قلنا لو ان الامر كذلك لم يكن الله تعالى فاعلا مختارا
بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز ان
قدرة الله تعالى كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها بايجاد الحادث المعين
في الوقت المعين ويستحيل تعلقها بايجاده في وقت اخر وعلى هذا التقدير
تستغني القدرة عن الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة فلم لا يكفي العلم بيانه
من وجهين الاول ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من
المصالح والمفاسد والعلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل
بالدعاء الى الايجاد والترك بدليل انا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المفاسد
دعانا ذلك العلم الى الفعل بل العلم استناد الترجيح الى هذا العلم اولى من استناده
الى الارادة فان الله تعالى لو وقف المكلف على تفسير جهنم وخلق فيه علما بانه في
دخول النار من المضار وخلق فيه ارادة دخول النار فانه لا يدخل النار ولاجل
ذلك قد نريد الشيء ارادة قوية ونتركه لعلمنا بما فيه من المفسدة الثاني
هو ان الله تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم انها تقع او انها لا تقع ووجود ما علم الله
تعالى عدمه محال وبالعكس فلا حاجة لوجود ما علم وقوعه وكان ذلك كافيا
في التخصيص سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ثبوته لكن معنا ما يبطله وهو ان المريد
اما ان يريد لغرض او لا لغرض فان كان لغرض كان مستكملا بذلك الغرض
والمستكمل بالغير ناقص بالذات وهو على الله تعالى محال وان كان لا لغرض
كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال ولانه يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على
الاخر من غير مرجح وهو محال والجواب ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن
ان يصير موصوفا بها قبل ذلك والمعلوم غلبة هذا الامكان ليس من لعلمهم
بل هو الجسم المخصوص قوله يجوز ان يكون ممكنا في وقت ممتنعا في وقت اخر
قلنا الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا
كان الكلام فيه كالاول قوله هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا
سنقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى فالمعارضة بنفس
الارادة منقوضة وجوابها ان مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم كونه مؤثرا
وذلك يوجب التغاير بين القادرية والمريدية ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما
بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك السواد فيلزم ان يكون له بحسب كل معلوم علم
وهذا الكلام

قوله لم لا يكفي علمه تعالى بما في
الافعال من المصالح والمفاسد قلنا سنقيم الدلالة على ان افعاله لا يجوز تعليلها بالمصالح وقد التزمه الاستاذ ابو سهل الصعلوكي ايضا وهو الوصف ليس الا
قوله انا وجدنا علم الله انه يوجد كذا العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد
فلو كان كونه سيوجد لاجل العلم لزم الدور بل لا بد من صفة اخرى قوله المريد اما ان يريد
لغرض او لا لغرض قلنا ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد
ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها امور الحجة التي اعتمدها على اثبات الارادة
قاصرة تقع في زمن اما التي لا يكون واقعة في زمن مثل خلق العالم والجسم وسائر
على الزمان ان كانت بارادة فيصح في اثبات الارادة بمثل الحجة لغير الارادة تعالى
انها تحصل من غير ارادة وذلك مما لم يقولوا به والحجة التي تشمل الكل هي ان تعالى تخصيص
بتخصيص بالايجاد من جميع الموجودات يحتاج الى مخصص وهو الارادة الارادة
المصنف لا يجوز ان تخصيص التشاجر احد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب اثبات
الارادة مطلقا وكان للقائل ان يقول ان قدرته تعالى تتعلق بوقت للايجاد دون وقت
من غير مخصص وقوله المخصص ليس هو القدرة مناقض لما ذهب اليه فيما مر وهو ان
المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وقوله ولا العلم لانه تابع للمعلوم يناقض قوله
ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والاعتراض
بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان
والجواب بان الموصوف بامكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون الجسم هو الحاصل
قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح لان امكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون
حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية
لا يستقيم بما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد لشيء غير
اللازم للون من لوازمه فلا يمتنع تخصيصه باختلاف الدوام واللادوام لاختلاف
موصوفيهما وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيدا بوقت ان الوقت
ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام فيه ك
كالاول مبطل الاصل دليله على اثبات الارادة فان تعلق الوقت ان لم يكن موجودا
استحال ان تخصص بالارادة وان كان موجودا احتاج الى وقت اخر ولزم
تخصيصه به ويتسلسل قوله كون الماهية مستعدة قبل وجودها يتأتى على ان الماهية
مستعدة حال عدمها فيه نظر لان الماهية متقدمة قبل وجودها وقبل عدمها بقبلية
بالذات ولا يلزم منه ان يكون تقدمها حال عدمها الا اذا كانت القبلية بالزمان و
القول بان الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية ان اريد به الاسناد كون
الاتصالات شرطا لوجودها لا ينافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة
بالارادة وانها يجب ان يكون نسبتها الى الكل على السواء كما كانت القدرة

نسبتها الى الكل على السواء كما اورد ويجب عن الجواب عن ذلك والتزام كون التعلقات القديمة
والارادات القديمة تقتضي اضافات غير متناهية بحسب المرادات والتعلقات
خروج عن المذهب فان الاصحاب يصرحون بان القدماء الثمانية ذات وثمانية اوصاف
وهو التزام كونها غير متناهية والاصوب ان يقول الارادة القديمة تقتضي اضافات غير
متعددة بحسب المرادات وجود تلك الاضافات لا يكون الا في المعقول والقديمة
لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع المقدورات على السواء ولا بد من مرجح يرجح المتعلق
يتعلق به الايجاد والحق ان القائل بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات
من غير مخصص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع اما القائل بامتناع ذلك فيمكنه
بحيث اثباتها بالعقل والسمع وقوله ان كون الشيء سيوجد لا يكون لاجل العلم بانه سيوجد
بل يكون لصفة اخرى تقتضي كون الشيء قبل ان يوجد موصوفا بكونه بحيث سيوجد وكون
القدرة غير صالحة للتعلق بكل الشيء من غير مخصص وهما مقتضيان لما ذهب اليه
وقوله بنفي الغرض عنه تعالى سيجيء بيانه والكلام فيه والقول بان الارادة واجبة
التعلق بايجاد شيء في وقت دون وقت تقتضي ثبوت الشيء في الوقت قبل حصوله
وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون
البعض الاخر من غير مخصص كما ذهب اليه في القدرة قال مسالة اتفق
المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي
وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال
الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم لنا
انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم
يتصف بها لاتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا كان موصوفا
بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فان قيل حيوة الله تعالى مخالفة
لحيوتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا
مصححة للسمع والبصر كون حيوته كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حيوته
وان صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما كما لا يجوز وان صححت الشهوة
والنفرة ولكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما فكذلك هنا سلمنا ان ذاته تعالى
قابلة لهما لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق
في ذات الله تعالى وهذا هو قول الفلاسفة فان عندهم ابصار الشيء مشروط
بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليدية واذا كان
ذلك في حق الله تعالى ممتنعا الجسم لم يثبت الصحة سلمنا حصول الصحة لكن

لكن لم قلت ان القابل للصفة يستحيل خلوه عنها وعن ضدها وقد تقدم فيه منع ونظر
سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالنقص ثم لم قلت ان النقص محال فان رجعوا فيه الى الاجماع
فنقول ان الدلالة سمعية واذا كان الدليل على حجية الاجماع هو الآيات والآيات الدالة على
السمعية والبصرية اظهر من الآيات الدالة على صحة الاجماع كان الرجوع في هذا المطلب
الى التمسك بالآية اولى فالمعتمد التمسك بالآيات ولا شك بان لفظ السمع والبصر ليس
في العلم بل مجاز فيه فصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض ويصير
الخصم محتاجا الى اقامة الدلالة على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر فعل الاصحاب
من قال السميع البصير اكمل ممن ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن
الله تعالى كذلك لكان الواحد منا اكمل من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف لان للقائل
ان يقول الماشي اكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه اكمل من قبيح الوجه والواحد منا
موصوف به فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى
فان قلت هذه صفة لا تليق بالاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوتها له حتى قلت
قلت السمع والبصر ليس من صفات الاجسام فيتقيد تعود البحث المذكور
اقول يجب ان يعني بالفلاسفة في قوله ههنا فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله
تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لان
النقل غير وارد بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره
الفلاسفة والكعبي وابو الحسين اما اثبات صفتين سمعيتين غير السمع الحيواني في
وتفسيرهما بالعقل غير ممكن والاول ان بعد ما ورد النقل بوصفه تعالى بهما امنا
بذلك وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى بالآلتين كما للحيوانات واعترفنا بان السنة
وامنت على حقيقتهما وذلك كما قالوا اما اخبار الباب لا يرجع بطائل اما قولهم
الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بمطرد لان اكثر الهوام والسمك لا سمع لها والعقرب
والخلد لا بصر لهما والديدان وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولو امتنع اتصاف
تلك الانواع بالسمع والبصر لكان جميع اشخاصها منهما واذ جاز ان يكون بعض
فصول الانواع مزيلا لتلك الصحة لم يتيقن بثبوتها في نوع لم يخرج من جهة الصحة
وايضا لا يجب ان كل ما لا يتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة فان الشفاف
لا يتصف بالسواد ولا بالبياض وما هو ضده مع انه يصح الاتصاف بها لكونه جسما
بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها وان كان
الاتصاف بعدمها حاصلا عند الاتصاف بضدها فامن غير انعكاس وليست
الا ان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا وقوله
في الابصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس بالمتفق والواجب ان يقول او بالشعاع
كما مر الكلام في ذلك وباقي كلامه ظاهر

قال ــــــــــــ اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معناه
فزعمت المعتزلة ان معناه كونه تعالى موجدا للاصوات الدالة على معاني مخصوصة
في اجسام مخصوصة واعلم انا لا ننازعهم في المعنى لانا نعتقد ان جميع الحوادث
واقعة بقدرة الله تعالى ونسلم ان خلق الاصوات في الاجسام الجمادية والحيوانية
واذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى بقي النزاع في ان اسم المتكلم هل وضع في
اللغة لهذا المعنى ام لا وهذا بحث لغوي لا حظ للعقل فيه البتة والمتكلم من الزمن
فقد طرق لوافقه ولا فائدة فيه اما اصحابنا فقد اتفقوا على ان الله تعالى ليس متكلما
بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم بكلام النفس والمعتزلة
ينكرون هذه الماهية وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات الله تعالى بها و
بتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة فاذا حصل ان الذي ذهبوا اليه فنحن نقول
به الا انا اثبتنا امرا اخر وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والحصول
فهذه مقدمة لا بد من معرفتها لكي لا يقع في اهل السنة تصحيح الاصحاب
على كونه تعالى متكلما بامور احدها انه تعالى حي والحي يصح اتصافه
بالكلام فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لكان موصوفا بضده وهو نقص وهو
على الله محال قالت المعتزلة التصديق مسبوق بالتصور فما ماهية الكلام
فان الذي نجده من انفسنا اما هذه الحروف والاصوات او تخيل هذه الحروف
والاصوات وانتم لا تثبتونهما لله تعالى فان قلت اعني بالامر طلب الفعل قلت
لم لا يجوز ان يكون ذلك الطلب هو الارادة وانتم حيث جاوزتم الفرق بينه وبين
الارادة فلم قلتم ان الله تعالى قد يامر بما لا يريد لكن هذا الفرق انما يثبت بعد ثبوت
كونه تعالى متكلما وذلك موقوف على تصور ماهية الكلام فلو توقف تصور ماهية
الكلام عليه لزم الدور وان نزلت في هذا المقام لكن لم قلت انه يصح اتصاف
ذات الله تعالى به وتقريره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسألة السمع والبصر
سلمنا انه يصح اتصافه لكن لم قلت ان ضده نقص وانه بل الذي يعقل
نقيضا له في العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف واما ضد المعنى
الذي ذكرته فلم قلت انه نقص بل الدليل ان ذلك المعنى هو النقص لان
ثبوت الامر والنهي من غير حضور المخاطب سفه وهو نقص وبقية الاسئلة
ما عرفت اقول ــــــــ كلامه ظاهر والوجوه الثلاثة المذكورة في الاحتجاج
في معرض الحصر واستتباع اتصاف الماهية بالكلام دون ثبوت الاتصاف به وقوفا
على شرط امتناع الحصول قال ـــــــ وثانيها قالوا الاجماع على ان
افعال الله تعالى يجوز عليه التسليم والتأخير لا جرم لسنا في
وهو الارادة فلا بد ان افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة
والندب

والندب والوجوب فاختصاصها بهذه الاحكام يستدعي مخصصا وليس ذلك هو الارادة
لان الله تعالى قد يامر بما لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة اخرى وهي الكلام وهو ايضا
ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى عرف
المكلف انه يعاقبه من ترك الفعل الذي في الاول او يفعله ايصال الثواب اليه
في الاخرة وهذا القدر ما احتاج فيه الى اثبات الكلام فان ادعيتم امرا وراء ذلك
فهو ممنوع ثم اقول ــــــــ تردد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدهما
يدل على صحة الاتصاف باحدها لا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك متفق
للقول بان ما يميزهما مستفاد من السمع وتفسير الوجوب والحظر بتعريف ارادة العقاب
والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد بتعريفه للوعد والوعيد وذلك لان
كثيرا ممن يرتكب المحظور لا يعاقب عليه ولو اراد الله عقابه لما فاته العقاب تعالى
تعريف العبد يكون بالالهام او بالاخبار وليس الالهام عاما والاخبار كلام فيلزم
الدور لا يستحق جوابه قال ـــــــ وثالثها ان الله تعالى ملك مطاع والمطاع هو
الذي له الامر والنهي فهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيئته
في المخلوقات فهو مسلم وان عنوا به ان له امرا ونهيا فهو اول المسألة ورابعها الاجماع
المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما بينا ان الاجماع ليس الا على اللفظ اما المعنى
الذي يقول به اصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به احد الا اصحابنا والحنفية قوله تعالى
وكلم الله موسى تكليما فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الالفاظ وانتم لا تقولون
بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد صرفتم اللفظ عن ظاهره واذا كان كذلك
لم يكن صرفه الى المعنى الذي ذكرتموه اولى من صرفه الى معنى اخر وهو الامر الذي به
يعرف الله تعالى ما يفعل بالمكلف في الاخرة من الثواب والعقاب ثم ان نزلنا عنه
لكنه اثبات الكلام بالكلام واثبات الشيء بنفسه باطل والجواب ان صرفه الى هذا
المعنى اولى لقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول والعلم بصدق الرسول
لا يتوقف على العلم بكونه متكلما الا انا متى علمنا انه لا يجوز ظهور المعجز على الكاذب
علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى او لم نعلمه فهذا منتهى القول في هذه المسألة
اقول ـــــــ الاستدلال بهذا البحث ركيك وهو يقتضي ان الله تعالى ظاهر قال ـــــــ مسألة ذهب ابو الحسن
متكلم لكونه بهذه الصفة والباقي الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام
الحرمين واتباعه الى ان الله تعالى باق لذاته والمعتزلة البقاء صفة تصحح الوجود
المحققين الى نفيه وهو الحق لنا ان العقل في حق ممكن الوجود هو استمرار الوجود لا استحالة
على العدم وهذا انما يعقل في حق ممكن الوجود وايضا فذلك البقاء لا شك
ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى
انه باق

فان كان باقيا ببقاء آخر لزم اما التسلسل واما الدور ان كان باقيا ببقاء الذات
التي فرضناها باقية بذلك البقاء وان كان باقيا بنفسه ويكون الذات باقية به فيلزم
انه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال ولقائل ان يقول البقاء نفس
حصول الجوهر في الزمان الثاني لا انه امر موقوف عليه وحينئذ ان يعتبر الحصول في
الزمان ليس صفة والا لزم التسلسل واما في الثاني فليس بمعنى لفظا لان شرط
حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان
الثاني اليه لزم الدور واحتجوا بان الذات لم يكن باقية حال الحدوث ثم صارت
باقية فوجب ان يكون البقاء زائدا والجواب انه معارض بان الذات اذا كانت
حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث
صفة زائدة وهو محال فاما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول
قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني اقول ـــــ وههنا مذهب آخر
وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وهو قول الكعبي واتباعه قوله
البقاء صفة بمعنى يرجح وجوده على عدمه فان هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء
الا ان يكون المرجح في الزمان الثاني والتحقيق فيه ان البقاء عبارة عن الوجود
لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر
الحكم بكون الكل اعظم من جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في
جميع الازمنة كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم
كذلك فاستوى عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك وعليه الزمان
لا يكون زمانيا فليت مبدأ الكل فاذا اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات
واما كون البقاء باقيا او غير باق فان كان باقيا فهو اما بذاته او بتجرد ذاته
في لحوق حكم الامور الاعتبارية التي يوجدها العقل فقط وينقطع عند عدم
الاعتبار وقوله واما في الثاني فليس بمعنى لفظا اشارة الى ابطال مذهب
الكعبي وقوله بان الحدوث ليس صفة زائدة جوابه ما مر من ان الحدوث
يعتبر الحصول في الزمان الاول والبقاء حصوله في زمان مشروطا بالحصول في زمان
قبله والا لم يكن زمانه ثانيا والحصول في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول
في زمان قبله فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا
الاعتبار يتميز مسلكنا ويقول ان البقاء عبارة عن الوجود لاكثر من زمان واحد
بعد الزمان الاول قال ـــــ مسئلة مذهب اكثر المسلمين انه عالم بكل
المعلومات خلافا للفلاسفة ولقوم من اهل الملة لنا انه تعالى لكونه حيا يصح
ان يكون عالما بكل المعلومات فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض
لافتقر الى المخصص وهو محال اقول

اقول ـــــ لقائل ان يقول انا بالبديهة عرفنا ان المخصص ههنا محال اما بالدليل
فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب
ان تقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص او امتناعه قال ـــــ ومن
الدهرية من زعم انه لا يعلم ذاته لان العلم اضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة
الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال فان قلت ذاته تعالى من حيث انها عالم مغاير له
من حيث انه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الاضافة قلت صيرورة الذات
عالمة ومعلومة موقوفة على قيام العلم به وهو موقوف على التغاير والتغاير موقوف
على صيرورة الذات عالمة ومعلومة فيلزم الدور وجوابه انه منقوض بعلمنا بانفسنا
اقول ـــــ لو قال ومن الفلاسفة بدل قوله ومن الدهرية لكان اصوب لان الدهرية
لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن ان يكون عالما او غير عالم والصحيح ان المقتضى للتغاير
هو العلم وليست المغايرة مقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا تنفك
المعلول عن علته ولا يلزم الدور وانما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم لا مستحيل له
الكثرة هنا قال اما فينا فبجعله لجواز الكثرة ههنا قال ـــــ ومنهم من سلم كون الباري
تعالى عالما بنفسه ومع ذلك لا يسلم كونه عالما بغيره لان العلم صورة مساوية للمعلوم في
العالم او اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك
الصور او تلك الاضافات في ذاته فتحصل الكثرة في ذاته والجواب ان الكثرة في
الصور او الاضافات وهي من لوازم الذات لا يقتضيها اقول ـــــ حصول الصور
في الذات العاقلة من غير ان يكون تلك الصور من نفس الذات ويلزم منه كون القابل فاعلا
او يكون من غيرها وذلك يقتضي تأثر الذات من غيره فان المجعل يتأثر من الجاعل فيه
واما كثرة الاضافات فلا يوجب كثرة الذات قال ـــــ ومنهم من زعم انه لا يعلم
الجزئيات لانه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم الاول كان
جهلا وان لم يبق كان تغيرا والجواب انكم ان عنيتم بالتغير وقوع التغير
في الاحوال الاضافية فلم قلت انه محال وذلك فان الله تعالى كان قبل كل حادث
ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات
فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير
المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط اقول ـــــ لقائل ان يقول انك قلت عند ذكر
مذهب الغير في ماهية العلم كذا وقيل انه اضافي ومنهم من سمى به
الاضافة بالتعلق واما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق وليس يقول ههنا
كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم والصحيح ان يقول
اضافة تنزل اضافة له الى المعلوم ولقائل ان يقول بان العلم صفة قد يلحقها
اضافة متغيرة حقيقية وهنا عليها التغير

وايضا لو كان العلم اضافة بين العالم وذات المعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات
وايضا قد علمت ان الاضافات لا وجود لها في الاعيان وذلك لا يكون العلم الا موجودا
في الاعيان ولذلك يقول العلم صفة حقيقية ذات اضافة الى متعلقاتها وعلى هذا الاضافات
وحينئذ لا يكون تلك الصفة علما بالمعلومات والا يكون هذا موصوفة بزعمكم ودرنال
بعض المتكلمين بين من هو الشيعة ان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين بعض م
وجد بلا تغيير وهذا لا يخلو عن مكابرة ثم ان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم
الجزئيات مطلقا بعد قولهم انه عالم بكل المعلومات بل يقولون انه تعالى يعلم
جميع الجزئيات من حيث هي مستقلة لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك
للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب ان يكون زمانيا ذا آلة فيلا التغير
وهو شبيه بالاحساس وبالجسمانية وهو تعالى منزه عن هذا النوع من الادراك كما انه
منزه عن الاحساس والذوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم [illegible]
ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك فانه لا يعلم الا الماهية
والصحيح يرد عليهم الاول ان المعلوم متميز والشيء قبل وجوده نفي محض فلا يكون في نفسه
متميزا فلا يصح ان يكون معلوما والثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها
وكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو
محال والمؤدي الى المحال محال فعدم ما لم يوقع محال فوقوعه واجب وحينئذ
يلزم الجبر وان لا يمكن الحيوان من فعل الصلاة بل يكون مجبورا لان ما علم
وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع والجواب عن الاول انه منقوض
بعلمنا بالمعدومات المستقبلة قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غدا وعن
الثاني بالتزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب اقول يريد
منهم ههنا من المعتزلة والكلام في صحة كون المعدوم معلوما قد مر واما التزام
ان ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع ففيه خطر لانه ان اراد بقوله فهو
واجب الوقوع انه واجب لعينه وعن علمه بان يكون علمه مؤثرا فيه فهو ممنوع
بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات وان اراد انه واجب لمطابقته لعلمه فهو صحيح
ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد وليس بمجبور وذلك لان هذا الوجوب
وجوب لاحق لا سابق والمعدومات مطابقة لعلمه بها لانه تعالى يعلمها متعددة
وفي كذلك يعني ان المقصود منها ليس لوجوده في الخارج قال ومنهم من انكر
كونه عالما بما لا نهاية له والصحيح يبطله اوجه الاول ان المعلومات من الطرق لكونها
الزمان والمعتبر بان بعضها اقل من البعض وما كان كذلك فهو متناه الثاني ان
المعلوم متميز عن غيره والمتميز عن غيره متناه فالمعلوم متناه الثالث ان
العلم بكل معلوم تغاير العلم بغيره بدليل انه يصح ان نعلم كون الشيء عالما
بالشيء

غير المجهول فلو كانت المعلومات
بالشيء مع الغفلة عن كونه عالما بشيء اخر والمعلوم
غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية
وهو محال والجواب عن الاول ما تقدم ان تطرق الزيادة والنقصان الى الشيء
لا يدل على التناهي وعن الثاني ان المتميز كل واحد منها وهو متناه وعن
الثالث ان العلم واحد لكن نسبه وتعلقاته غير متناهية لان الشعور
بالشيء اذا كان لا يتحقق الا مع هذه النسب فهذه النسب ان لم يكن موجودة
لم يكن العلم موجودا وان كانت موجودة عاد الالزام وقد ذكرنا ان الاستاذ
ابا سهل الصعلوكي من المنزه اقول حجتهم الاولى يدل على امتناع ما
لا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها
معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بان المتميز
كل واحد منها وهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي
فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز وسلم ان كل متميز متناه يلزم ان غير
المتناهي متناه والصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي
معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما اجاب به عن الثالث يدل
على حيرته فانه ذكر فيما مر ان الحق ان العلم امر اضافي وههنا جعله امرا
واحدا متكثر النسب وصرح من قبل بكون النسب عدمية ثم لما
تحير فيه صعب قوله ليس بسهل تعريفها قال ومنهم من انكر
كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بانه لو علم جميع المعلومات لكان
اذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم كونه عالما بكونه عالما به
ويترتب منه مراتب غير متناهية فان قلت العلم بالشيء نفس العلم
بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم بالشيء اضافة الى الشيء والعلم بالعلم
بالشيء اضافة بين العلم وبين العلم بالشيء والاضافة الى الشيء غير الاضافة
الى غيره والجواب ان اللانهاية في النسب والتعلقات وهي لا وجود
لها غير ثبوتية انما الثابت هو العلم فهو صفة واحدة وفيه الاشكال الذي قدمناه
اقول النزاع ههنا هو ان كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية
يحيل في الاخير العلم صفة ولصدقه مع النزاع النقض عليه فالنظر في تحقيق
وضبط في هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا تصل الى كنه الذات
والى تحقيق حقائق صفاته لكان اولى فان العجز عن درك الادراك ادراك
وتحقيق هذا البحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع

قال مسئلة مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق اقول لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوما معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء قال لنا ان ما لاجله صح في البعض ان يكون مقدورا لله تعالى هو الامكان لان ما عداه اما الوجوب واما الامتناع وهما يحيلان المقدورية لكن الامكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر الى المخصص واذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شي من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيئا اخر مؤثرا لكان اذا اجتمعا على ذلك الممكن فاما ان يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال او لا يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع من وقوعه بهذا هو وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا لامتنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا وذلك لزم وقوعه بهذا وذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالاخر وذلك محال واما ان يقع باحدهما دون الاخر وهو محال لان كل واحد لما كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما دون الاخر ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى اقول تقرير الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم قد مر فلا فائدة في اعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شي من الممكنات الا بقدرته نظر لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه مؤثرا في جميعها والا لزم منه وجود جميع الممكنات وذلك لان القدرة وحدها لا تكفي في وجود التاثير بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بل الصحيح عند اهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر في كلها والعبد قادر على البعض وغير مؤثر في شي فيما [illegible] ما دل على [illegible] ان المؤثر فيه لاحدهما دون الاخر واما ان ذلك كذلك لكون المؤثر يحتاج مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي له [illegible] وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يكون في [illegible] مؤثر غير الله الى ان من ذلك بعين ما ذكره وفي عبارته عند قوله او لا يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فلو لم يقع بهذا لم يمتنع وقوعه بذلك موضع نظر اذ كان من الواجب ان يقول فلو لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك اذ ذلك هو خال عن المانع وباقي الكلام هكذا فلو لم يقع بهذا وذلك وجب بذلك وهذا وهو محال

[margin:] لكون

قال الفلاسفة

قال اما الفلاسفة فقد منعوا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد وقد تقدم الجواب عن حجتهم واما الثنوية والمجوس فقد زعموا انه غير قادر على الشر لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا الجواب ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوا اقول المجوس من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون بان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان يكون فاعل واحد افعاله كلها خير وشر معا وصاحب الكتاب لم يتعرض لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شي واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشي واحدا قال واما النظام فانه زعم انه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما انه محال فلانه يدل على الجهل او الحاجة وهما محالان والموصل الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود والجواب لا نسلم ان فعل الشي يدل على الجهل او الحاجة بل هو مالك فله ان يفعل ما يشا سلمناه لكن هذا الامتناع انما جاء من جهة الداعي فلم قلت انه ممتنع من جهة القدرة فان القادر حال انجزام ارادته بالترك يمتنع عليه الفعل نظرا الى هذا الداعي ولكنه يكون قادرا على الفعل نظرا الى انه لو حصل له الداعي الى الفعل لكان قادرا عليه اقول اصل الجواب ان المحال لذاته غير مقدور واما المحال بغيره [illegible] لذاته فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره قال واما عباد فانه زعم ان ما علم الله انه يكون فهو واجب وما علم انه لا يكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور والجواب ان هذا يقتضي ان لا يكون الله مقدورا اصلا ولا سيما ان كل شي فاما معلوم الوجود او معلوم العدم ثم نقول انه وان كان واجبا نظرا الى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدورا ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والمتاخر لا يبطل المتقدم اقول المتاخر لا يبطل المتقدم لا يوجب لفظا بل المعدوم هو الذي المتقدم يوجب المتاخر اذا ان التقدم بالعلية واصل هذا الجواب ما مر في الذهب المعدوم قال واما البلخي فقد زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله محال والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون مثلا وكونه طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد

والله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لان المقدور من شانه
ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان
مقدور العبد مقدورا لله تعالى لكان اذا اراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه
لزم ان يوجد لتحقق الداعي وان لا يوجد لتحقق الصارف وهو محال والجواب
ان البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك انما يجب اذا لم يتم
مقتضى سبب اخر مستقل وهذا دليل المسالة اقول انما يمكن كون
المقدور مشتركا اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى
احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف
يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور
احدهما مقدورا للاخر قال مسألة اتفق اصحابنا على انه تعالى عالم
بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة ولهم التمهيدات في هذه
المسالة التشنيع عن محل النزاع فنقول اما نفاة الاحوال منا فقد زعموا
ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات
واعترف ابو علي الجبائي وابو هاشم بهذا الزائد الا انهم قالوا لا نسمي هذه الامور
علما وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في التسمية لفظيا بل ذهب
ابو هاشم الى انها احوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه
الامور معلومة في انفسها وقول ابي هاشم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه استحال
التصديق بثبوته لغيره واما ابو علي الجبائي فانه يسلم انها معلومة فعلى هذا
لا يبقى بيننا وبين نفاة الاحوال منا خلاف في المعنى البتة اما مثبتو الحال منا فقد
زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم به فهو العلم وهو ايضا محل الخلاف
بينهم وبين المعتزلة في المعنى واما نحن فلا نقول بذلك لان الدلالة ما دلت
الا على اثبات امور زائدة على الذات فاما على الامر الثالث فلا دليل عليه
البتة لا في الشاهد ولا في الغائب اقول اكثر هذا الكلام نقل
المذاهب وقوله في ابطال قول ابي هاشم ان ما لا يتصور في نفسه استحال التصديق
بثبوته لغيره فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده استحال التصديق
بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها
لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق وقوله الخلاف بين ابي
علي وابي هاشم وبين اصحابنا لفظي فيه نظر لان الزائد عندهم ليس بموجود ولا معدوم
وهو معلول العلم الذي ليس بزائد على الذات وعند اصحابنا ان العلم زائد
على الذات وهو موجود وابا في حاله قال اما الفلاسفة فمنهم
من قال ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فاذا

فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات كانت الصور المساوية لها مختلفة لا محالة
فيكون علم الله تعالى بالمعلومات امورا زائدة على ذاته تعالى وهي من لوازم ذاته وقد
صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من كتاب الاشارات وعلى هذا فقد سلموا ان
علم الله تعالى معنى قائم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارات اخرى فيقولون
علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بها لكن الذات فكانهم عبروا
عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات وظهر انهم
مساعدون في هذه المسالة على المعنى بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال فانهم امور
الا بالذات وتلك الصور اللازمة للذات ومثبتو الحال ايضا قالوا بامور ثلثة
الذات والعالمية والعلم وظهر ان الذي يقوله نفاة الحال منا متفق عليه من كل
فرقة اقول ذكر ان ابن سينا صرح بكون الله تعالى قادرا عالما
بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ثم ذكر ان قوله
يوافق قول من قال بكونه تعالى عالما قادرا والفلاسفة يقولون ان علم الله تعالى
فعلي توجد به الموجودات وغيره فالعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالذات
مختلف بالاعتبار ونحن لا نقول بذلك وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات
والعالمية هي الصفة وهم ايضا يقولون انها هو مبدا العالمية المحمول على الذات
قال لنا ان بعد العلم بكونه تعالى موجودا يفتقر الى دليل اخر
يدل على كونه عالما قادرا والمعلوم غير المعلوم اولا فعلم الله تعالى زائد على
ذاته اقول افتقار العالم بالوجود الى دليل اخر يدل على العلم
لا يدل على تغاير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع مغاير
للدليل الدال على انه واحد ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود غير
ذلك الواحد وايضا اذا دل دليل على وجوده ولغيره على كون وجوده عين ذاته
ثم يدل ذلك على ان وجوده غير كون وجوده عين ذاته بل يدل على تغاير
الاعتبارين لا على تغاير المعنيين قال احتج الخصم بامور احدها
ان علمه تعالى لو كان زائدا على ذاته لكان مفتقرا الى ذاته فيكون ممكنا لذاته
واجبا بعلته وتلك العلة ليست الا تلك الذات والموصوف به ليس الا الذات
فيكون الذات قابلا وفاعلا معا وهو محال وثانيها ان عالمية الله تعالى
واجبة والواجب يستغني بوجوبه عن العلة وثالثها لو كان علمه قديما لكان مشاركا
الذات في القدم وذلك يقتضي تماثلهما وان لا يكون احدهما بكونه ذاتا والاخر
بكونه صفة اولى من العكس ورابعها لانها تكون مغايرة للذات فيلزم القول
بقدماء متغايرة وهو محال وخامسها ان علم الله تعالى المتعلق بمعلوماتنا
ورابعها

يجب ان يكون مثلا لعلمنا ويلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وسادسها (خامسها) ان العلم
بكل معلوم غير العلم بغيره علما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم ان يكون
له علوم غير متناهية والجواب عن الاول قد تقدم وعن الثاني انه انما يتوجه على من يثبت له
عالمية ثم يعللها بمعنى ونحن لا نقول به وايضا فنعتقد من القول به بقول الواجب يستحق
الا يعلل اذ الاكان واجبا لذاته او لغيره والاول مسلم لكن لم قلت ان عالميته واجبة
لذاتها بل هو اول المسئلة والثاني باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناءه عنه
كما في الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك في القدم اشتراك في وصف سلبي او ثبوتي في ذلك
لا يوجب التماثل والا لكان يلزم الضدين المتماثلين من اشتراكهما في التضاد تماثلهما وعن
الرابع ان عنيتم بالتغاير كون كل واحد منهما خلاف للاخر فهو كذلك لكن لا يطلق هذه
اللفظ لعدم الاذن وان عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت
والعدم فلم قلتم وان عنيتم معنى ثالث فبينوه وعن الخامس ان علمه المتعلق
بمعلوم ما يخ علمين يشتركان في التعلق بذلك المعلوم والاشتراك في
بعض اللوازم لا يوجب مماثلتها ولئن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه لا يلزم
من كون وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس
ان ما الزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة واردة على
جميع الشبه اقول قوله والجواب عن الاول قد تقدم يريد به تجويز كون
الشيء فاعلا وقابلا وفي تفسير التغاير بجواز المفارقة في احد الامور الاربعة
موضع نظر وذلك لان كثيرا من العلل والمعلولات يمتنع المفارقة في وجوب بينهما
والاولى ان يقال المعنى من الصفات والذات لا يغاير صفتها لان صفتها لا يكون
مغايرا بالذات لها اذ لا ذات لها ولمثل ذلك لا يتغاير من الصفات وما قال في
الجواب عن الخامس فيه نظر لان العلم على تقدير كونه نسبة او تعلقا الى المعلوم
فالنسب التي يكثر الى المعلوم ولا يكون متماثلة والا يمتنع مخالفتها على الوجود
الا ان الوجود على وجود في وجودنا يقع بالتشكيك والوقوع بالتشكيك لا
يوجب التساوي في اللوازم اما الامور المتماثلة ثم يجب اشتراكها في اللوازم
والجواب عن السادس الزامي وهو ان الدليل اقتضى كون العلم بالمعلومات
مختلفا اقتضى كون العالمية بحسبها مختلفة متعددة وهذا الجواب يكون على
من يقول انهم القائلين بان العالمية زائدة على الذات والعلم ليس بزائد على
الذات فانهم ان اعترفوا لزمهم تكثر العلوم على القائلين بكون العلم زائدا
عارضهم بوجوب تكثر العالمية بعين هذا الدليل قوله وهذه المعارضة واردة
على جميع الشبه يعني

يعني ان المعارضة بالعالمية واردة على الشبه الستة التي يوردونها في الرد على من ١٠٢
يقول بكون العلم زائدا على الذات قال مسئلة البارى تعالى
ليس مريدا لذاته وهو قول ابي علي وابي هاشم والخلاف فيه مع النجار ولنا ما تقدم
في مسئلة العلم والصحيح انه على ولبو هاشم على انه ليس مريدا لذاته بانه لو كان
كذلك لكان مريدا لجميع المرادات كما انه لما كان عالما لذاته كان عالما بكل
المعلومات لكن ذلك محال لان زيدا اذا اراد موت رجل وعمرا اراد حيوته
فلو كان الله تعالى مريدا لكل المرادات يلزم ان يكون مريدا لموته وحيوته معا
وهو محال ولقائل ان يقول له قلت لو كان مريدا لذاته لكان مريدا لكل المرادات
والقياس على العلم لا يتم ولا معنى مرجوع في قولهم لما كانت المرادية صفة
ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات اولى من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضعفه
اقول ما تقدم في مسئلة العلم وهو ان كون العلم بذاته مغايرا للعلم
بارادته بعض مقدوراته وقياس الارادة على العلم لا يفيد اليقين لكونه تمثيلا
والالزام لان المقيس عليه ممنوع وهو كون العلم له بذاته وقوله فقد عرفت ضعفه
اشارة الى ان الارادة على تقدير كونها ذاتية له لا يجوز ان يتعلق ببعض
المرادات دون البعض قال مسئلة لا يجوز ان يكون مريدا
بارادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية اما عند المعتزلة فهو تعالى
مريد بارادة محدثة لا في محل واما عند الكرامية فهو مريد بارادة يخلقها
في ذاته لنا ان احداث الشيء لا يصح الا بارادة على ما تقدم فلو كانت الارادة
حادثة لافتقرت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل اقول لهم
ان يقولوا عليه انكم اثبتم الارادة لترجح احد وقتي الايجاد على سائر الاوقات
وجوزتم ان يكون قدرا مرجح لا يخص مقدوره عن الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز
ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحة لما عداها
فلا يلزم التسلسل قال مسئلة كلام الله تعالى قديم خلافا
للمعتزلة والكرامية اعلم ان الخصم هاهنا يعتقدون ان الحروف
لو اتفقوا في كونه تعالى متكلما وانما اختلفوا في قدم الكلام او حدوثه وقدمنا
ان الذي يقول به المعتزلة نحن نقول به وحدوثه والذي نقول به
لا يثبتونه اصلا فلو ثبت كونه نفسانيا ولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا ان نحقق
ماهيته هذا الكلام

ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فانهم نحن نقول
في الموانع البليغة ونقول اما المقامان الاولان وهما المقامان الصعبان
مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما واما الثالث فالدليل عليه من وجهين الاول
ان القائل قائلان قائل اعترف بكونه تعالى موصوفا بهذا الكلام وقائل انكر ذلك
وكل من اعترف به قال انه قديم لان المعتزلة والكرامية لما اعترفوا بكونه
تعالى موصوفا بهذا الكلام وانهم قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفا
وصوتا واذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولا ثالثا
خارقا للاجماع وهو باطل الثاني وهو ان هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما
ان يحدث في ذات الله تعالى فيكون الله محل الحوادث وهو محال او لا يحدث في ذاته
محال لان كون الله تعالى متكلما عندنا على انه من صفاته وصفة الشيء
يستحيل ان لا يكون حاصلا فيه والا لجاز ان يكون الجسم متحركا بحركة قائمة
بالغير وذلك محال واحتجوا بامور احدها ان الامر بلا مأمور عبث وهو
غير جائز على الله تعالى وثانيها انه في الازل لو كان متكلما بقوله انا ارسلنا
نوحا وهو اخبار عن الماضي لكان كاذبا وثالثها ان الامة مجمعة على ان كلام
الله تعالى ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات والجواب
عن الاول ان عبد الله بن سعيد ذهب الى ان كلام الله تعالى وان كان قديما لكنه ما
كان في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية
البعد لانا لما وصفنا القسم سلبا واحصا وبينا الفرق بينه وبين
الارادة امكننا بعد ذلك ان نشير الى ماهية معقولة وندعي ثبوتها لله
تعالى فاما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والاصوات ويغاير ماهية
الامر والنهي والخبر فغير معلوم التصور فكان القول بثبوته لله تعالى في
الازل محض الجهالة واما جمهور الاصحاب فقد زعموا ان كلام الله تعالى كان
امرا ونهيا في الازل ثم منهم من يقول المعدوم مأمور على تقدير الوجود وهو
في غاية البعد لان الجماد اذا لم يجز ان يكون مأمورا فالمعدوم الذي هو نفي
محض كيف يعقل ان يكون مأمورا ومنهم من قال انه في الازل كان امرا من
غير مأمور ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين
بذلك الامر وضربوا له مثالا وهو ان الانسان اذا اخبره النبي الصادق
بان الله تعالى سيرزقه ولدا ولكنه يموت قبل ولادته فانه ربما قال لبعض
الناس اذا ادركت ولدي بالغا فقل له ان اباك يأمرك بتحصيل العلم فههنا
لما وجد الامر والمأمور معدوم ثم انه لو بقي ذلك الامر الى اوان بلوغ
ذلك

١٠٤
ذلك الصبي لصار مأمورا بذلك الامر وعن الثاني ان الخبر في الازل لا يتغير لكنه يختلف
اضافته بحسب اختلافات الاوقات ونحسب ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه كما في
العلم وعن الثالث ان تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات فلا نزاع
وانما الكلام في الصفة القديمة التي دلت عليها هذه العبارات اقول في قول
عبد الله بن سعيد ان الكلام الازلي قد يتغير باطل بوجه آخر وهو ان التغير لا يمكن الا
عند انتفاء شيء او حدوث شيء فالازلي لا يمكن ان يتغير والاولى ان يقال الكلام وان
كان صفة قديمة لكن الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة متى ما نزل على الانبياء
وسمعوها وتلقوها الى اممهم فهي الموصوفة بالتغير والتكثير لا مدلولها التي هي تلك والنزول
الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله تعالى وهو
محال لان كونه متكلما من صفاته وصفة الشيء يستحيل ان لا يكون حاصلة فيه اقول
المتكلم صفة والكلام يجوز ان يكون في غيره كما ان الخالق والرازق صفة والخلق
والرزق لا يجب ان يكون موجودا فيه وما في الكلام ظ مرة ل مسألة ان الصفة
القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة خلافا لبعض الاصحاب فانهم اثبتوا له خمس
كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء لنا ان صفة الكلام هي الخبر والامر
والنهي ليس خبرا لانه اخبار عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك اقول
اقسام الكلام ليس محصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة واكثر من الخمسة
يمكن ان يكون واحدا هو القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل الكلام خبرا
وحده فان الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتذكيره عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر
وارتباط الخبر به لكنه يجوز ان يذكيه ان يكون دليله على سواء واحد واذا
كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر لكونهما اخبارا عن ترتب الثواب
والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان المدلول بالذات يغاير المدلول
بالعرض عرفا قال مسألة خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص
وهو على الله تعالى محال ولانه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولو كان
كذلك لاستحال منه الصدق لكن الثاني محال فان كل من علم شيئا صح منه
ان يخبر عنه خبرا صدقا وذلك معلوم بالضرورة لا يقال هب ان
ما ذكرته يدل على ان ذلك الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ
صدقا لانا نقول للمعتزلة هذا الاشكال لازم عليكم لانكم جوزتم الكذب على الاخبار
لحكمة اطلع عليها والتورية وذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر
اقول الحكم ان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بتحسين الاشياء
وتقبيحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقوله لو كان كاذبا

يكذب فيهم لاستحالة الصدق مبني على ان الكلام القديم متنوع الى الخبر وغير ذلك
فهو خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد منها وما قال على المعتزلة ليس بوارد
عليهم لانهم لا يقولون هذا به المكلف وان لله عليهم واجبات على الله وعلى
تقدير تجويزها يرتفع الوثوق عن الله تعالى يمتنع منه الاخلال بالواجب وهو
محال فهم لا يجوزون الكذب والايعاد المقتضيين لحيرة المكلفين في ذلك الفهم
فهذا انما على خلاف والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا
مختلفين في تعليله بال... مسئلة نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام
القديم غير مسموع الان وهل يصح ان يكون مسموعا هذا محل نظر عندي علته
دلالة لانا انما جعلنا ذوقه ما ليس بجسم ولا بعرض الا لما رايت الجسم والعرض
وعلمت انه لا بد من علة مشتركة وانه لا مشترك الا الوجود لاجرم قلنا نجوز
رؤية كل موجود اما في هذه المسئلة فالسمع لم يتعلق بالاجسام والاصوات
حتى يفتقر الى علة مشتركة بل السمع لم يتعلق الا بالاصوات فجاز ان يكون
علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعا
احول لنا بل ان نقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والخفة
والكيفيات التي بها تتقوم الحروف وتختلف في اختلافها مغايرة للصوت
المشترك المسموع في الجميع والعلة المشتركة المقتضية لصحة كونها مسموعين
اما الوجود او العرضية ولا مفهوم للعرضية الا القيام بالغير والصفات
قائمة بالغير فان لنا من ذلك صحة كون الكلام الذي هو صفته مسموعا
كما قيل في الرؤية ... وامثالها تحلات بعيدة عن العقل
والحق الرجوع في امثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد حكمه
سمعا قال مسئلة زعم بعض فقهاء الحنفية ان التكوين صفة ازلية
لله تعالى وان المكون محدث فنقول لهم التواتر التكوين قديم او
محدث يستدعي تصور ماهية التكوين فان كان المراد نفس المؤثرية للقدرة
في المقدور فهي صفة نسبية والنسبة لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم
من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيتم به صفة مؤثرة في وجود
الاثر لا عين القدرة وان عنيتم به ... فيبطل قالوا القدرة مؤثرة
في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور قلنا
القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود لان ذلك له
لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثيرها في وجود
المقدور تاثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
فلو

١٠٥

فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها في المقدور ان
كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع مؤثرين
مستقلين بالتاثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب
استحال ان لا يوجد ذلك المقدور مع الله تعالى فيلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات لا
فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق وايضا القدرة تنافي الصحة لان الموجب بالذات
لا يكون قادرا بالاختيار امور انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما
امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قول كن متقدما على الكون وهو
المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ مشتركة
في معنى وتتباين بمعاني والمشترك فيه كون الشيء منخرجا من العدم ما لم يكن
موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى
جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة نسبية
تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما
ادعاء انهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور فليس بصحيح انما
الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود
المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد
والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بخلاف التكوين
بتقتضيه وقالوا بازليته لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان
كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله موجبا ليس بشيء لان ذلك
الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني اذا اراد الله خلق شيء من مقدوراته
كان حصول ذلك الشيء فيه واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان
عنيتم به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة جوابه ان القدرة لو
كانت مؤثرة لاثرت في جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجودا او المنع
من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين
فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعين
هما الدالة المتعلقة بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة ...
قال مسئلة الظاهر من مذهب المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى
وراء السبعة او الثمانية واثبت ابو الحسن الاشعري اليد صفة وراء
القدرة والوجه صفة وراء الوجود واثبت الاستواء صفة اخرى
واثبت ابو اسحق الاسفرايني صفة توجب الاستغناء عن المكان

وأثبت القاضي ثلثة أخرى وهي إدراك الشم والذوق واللمس وأثبت عبد الله بن سعيد
القدم صفة وراء البقاء وأثبت مثبتوا الحال العالمية وراء العلم وكذا
القول في ساير الصفات وأثبت أبو سهل الصعلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم
علما وبحسب كل مقدور قدرة وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا
صفات وراء الإرادة والإنصاف أنه لا دليل على ثبوت هذه الصفات ولا على
نفيها فيجب التوقف واحتج من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية بأنا كلفنا
بكمال المعرفة وكمال المعرفة إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات والأسامي وذلك لا
طريق له إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقايص وهذان
الطريقان لا يدلان إلا على هذه الصفات والجواب لم قلت أنا أمرنا بكمال المعرفة
ولم لا يجوز أن يقال أنا ما أمرنا بأن نعرف من صفات الله إلا القدر الذي يتوقف
على العلم به تصديق محمد عليه السلم سلمناه لكن لا نسلم أنه لا بد من الدليل سيما وعندها
الخالف ما سرها للتكليف بما لا يطاق سلمناه لكن لم قلت أن الاستدلال
بالأفعال والتنزيه لله تعالى عن النقص لا يدل إلا على هذه الصفات وقوله
أقول مثبتوا الحال القائلون بأن العالمية معللة بالعلم والحال هي
فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في ساير الصفات والذين
يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون أن إثبات الصفات يكون من
جهة الأفعال والتنزيه فقط بل يقولون السمع أيضا طريق إلى إثباتها
وإنما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لساير الصفات قال
مسئلة ذهب ضرار من المتقدمين والغزالي من المتأخرين إلى أنا لا نعرف حقيقة
ذات الله تعالى وهو قول الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها
معلومة حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته
فلا بد وأن نعلم ذاته وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما
مجهولا حجة الفريق الثاني من وجهين الأول أن المعلوم عندنا منه سبحانه
إما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا شك في أن الماهية
مغايرة لسلب ما عداها عنها وأما الإضافات كقولنا عالم وقادر
ولا شك أن الماهية مغايرة لهذه الإضافات لأن المعلوم عندنا من قدرته
تعالى أنه أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة فماهية قدرته
مجهولة والمعلوم منها ليس إلا هذا اللازم وهو التأثير المخصوص وكذلك
المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أنه أمر يلزمه الإحكام والإتقان
في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر والمعلوم ليس إلا هذا الأثر

فظاهر

١٠٦

فظهر أن ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا وبتقدير أن يكون معلومة لكن العلم
بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل ولما دل الاستقراء على
سبيل الإنصاف أنا لا نعلم من الله تعالى إلا السلوب والإضافات وثبت أن
العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أنا لا نعلم حقيقة الله تعالى الثاني
أنا قد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نتصور إلا الذي ندركه بحواسنا
أو نجده من أنفسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما تركب عن آحاد هذه الثلثة و
الماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلثة فهي غير معلومة لنا أقول
القول بأن المعلوم منه تعالى أما السلوب وأما الإضافات ليس بمسلم عند المتكلمين
لأنهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا إضافية والحكماء يقولون
الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا
ثم الجواب عنه أن الوجود المعلوم والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها
بالسواء بل بالتشكيك وهو سلبي أو إضافي فيقال مثلا الوجود القائم
لذاتها التي لا يعبر عنها إلا بوصف وتعريفنا هذا هو بالأمر المشترك المقارن للسلوب
بذاته الذي ليس بعارض لماهية وأما الدليل الثاني فهو مما اخترعه بناء
أما تلك الحقيقة فغير معلومة لعقولنا تعالى
على مذهبه في التصورات وقوله لا يمكننا أن نتصور إلا الذي ذكره يحتاج إلى
بيان ولم لا يجوز أن يكون ما ذكر ملزوما لمعرفته واللازم لا يكون ما ذكر لأنه يريد
بما يتصور من عقولنا البديهيات لا غير وصاحب الكتاب يذهب إلى أن ماهيته
تعالى غير وصفه ولذلك يذهب إلى أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة قال
مسئلة الله تعالى يصح أن يكون مرئيا خلافا لجميع الفرق أما الفلاسفة والمعتزلة
فلا إشكال في مخالفتهم وأما المشبهة والكرامية فلأنهم إنما جوزوا رؤيته
لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة وأما بتقدير أن يكون هو تعالى منزها
عن المكان والجهة فهم يحيلون رؤيته فثبت أن هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية
ما لا يقول به أحد إلا أصحابنا وقبل الشروع لا بد من تلخيص محل النزاع فإن
لقائل أن يقول إن أردت بالرؤية الكشف التام فذلك مسلم لأن العارف
يحصل له من الكشف التام ما لا يحصل من غيره وإن أردت به الحالة التي نجدها من أنفسنا
عند إبصار الأجسام فذلك مما لا نزاع في انتفائه لأنه عندنا عبارة عن
ارتسام صورة المرئي في العين أو عن اتصال الشعاع الخارج من العين
إلى المرئي أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو خروج الشعاع
وكل ذلك في حق الله تعالى محال وإن أردت به أمرا ثالثا فلا بد من إفادة
تصوره فإن التصديق مسبوق بالتصور والجواب أنا إذا
علمنا الشيء حال ما لم نره ثم رأيناه فإنا ندرك تفرقة بين

وقد عرفت ان تلك السفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام الشبح في العين ولا الى
خروج الشعاع منها بل عائدة الى حالة نعلمها مسماة بالرؤية فتدعي
ان يعلق بهذه الصفة ذات الله تعالى جائز هذا هو محل النزاع والمعتمد
ان الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية فيجب ان يكون في الغائب كذلك
وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه احدها ان وجود الله تعالى عين ذاته وذاته
مخالفة لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره فلم يلزم من كون وجودنا
علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك سلمنا ان وجودنا يساوي وجود الله
في مجرد كونه وجودا لكن لا نسلم ان صحة الرؤية في الشاهد معللة الى علة
فانا قد بينا ان الصحة ليست امرا ثبوتيا فيكون عدمية وقد عرفت ان العدم
لا يعلل سلمنا ان صحة رؤيتنا معللة فلم قلتم ان العلة هي الوجود قالوا لانا
نرى الجوهر واللون وهما قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك
لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح
للعلية لانه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم والعدم نفي محض والعدم
السابق لا دخل له في التاثير فيبقى المستقل بالتاثير محض الوجود
فنقول لا نعلم ان الجوهر مرئي على ما تقدم سلمناه لكن لا نسلم ان صحة كون
الجوهر مرئيا تساوي صحة كون اللون مرئيا فلم لا يجوز ان يقال الصحتان
نوعان تحت جنس الصحة فحينئذ ان صحة كون الجوهر مرئيا تمتنع حصولها
في اللون لان اللون يستحيل ان يرى جوهرا والجوهر يستحيل ان يرى لونا
وهذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين في الماهية سلمنا الاشتراك
في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة بيانه ما
تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين سلمنا وجوب
الاشتراك في العلة فلم قلت انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود وعليكم
الدلالة ثم نحن نذكر ما هو الامكان ولا يمكن ان لا يمكن تعليل الحدوث
فان قلت الامكان عدمي قلت فامكان الرؤية ايضا عدمي ولا استبعاد
في تعليل عدمي بعدمي سلمنا انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود فلم قلت
ان الحدوث لا يصلح جزء العلة لانه عبارة عن مجموع عدم ووجود قلنا لا نسلم بل
هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود غير نفس
العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا في اول زمان الوجود
وفي ذلك الزمان يستحيل حصول العدم فعلمنا ان الحدوث ليس نفس العدم
سلمنا ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله
في

في حق الله تعالى حصول الصحة فان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر فيه
ايضا انتفاء الموانع ولعل ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته تنافي هذا
الحكم واما تحققه ان الجوهر مصححه للجهل الشهوة ثم ان حصول الله تعالى لا
يصححها اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ وان اشتركا في المعنى لكن
ماهية ذات الله او ماهية صفة من صفاته تنافيها وعلى التقديرين فانه يجوز في
هذه المسألة ذلك ايضا سلمنا انه لم يوجد المنافي لكن لم لا يجوز ان يكون حصول
هذه الرؤية في عيننا موقوفا على شرط لم يمتنع تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى
فانا لا نرى المرئي الا اذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئي في الشكل
في عيننا ومن المحتمل ان يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا بحصول
مثل الصورة او كان مشروطا بحصول المقابلة ولما امتنع حصول هذه الامور
بالنسبة الى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا ان نرى ذات الله تعالى
او نقول ملخص دعوى الرؤية ان الحالة التي تحصل عند ارتسام
الشبح في العين او خروج الشعاع منها المخالفة للحالة التي تحصل عند العلم
يمكن ان تحصل مع عدم الارتسام او خروج الشعاع وعلى الناظر منه
الدليل فبهذا الوجه نقول انها حاصلة هل الله تعالى والمحتاج في اثبات كون
تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل والاستدلال الثاني التمثيلي في مثل
هذا الموضع ضعيف كما بينه واعترف ائمة علم الكلام بذلك والحجة
والمسلك الثاني السمعي احدها ان رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل
وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة فان قيل لا نسلم انه علق
الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل حال كونه
متحركا وذلك محال ولا قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان صيغة
ان اذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل وقوله ان استقر في معنى ان صار
مستقرا في المستقبل فسوف تراني ثم انه في الزمان المستقبل اما ان يقال انه
صار مستقرا او ما صار مستقرا فان صار مستقرا وجب حصول الرؤية لوجوب حصول
المشروط عند حصول الشرط والا لم يحصل الرؤية بالاجماع علمنا ان الجبل لم يستقر
واذا لم يكن مستقرا كان متحركا ضرورة لانه لا واسطة بين الحركة والسكون فاذن الجبل
حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركا ومعلوم ان استقرار
المتحرك حال كونه متحركا محال قلت ان الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز
المشروط والجواب سلمنا ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل
من حيث هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات الجبل

وأما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاقتضى العذر المذكور في الآية منشأ لصحة
الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار غير مذكور في الآية فهو جهل لقطع الصحة
أقول يمكن أن يقال على قوله المذكور في الآية منشأ الصحة الاستقرار لا الامتناع
أن المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز
من قائل فإن استقر مكانه لا صحة السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم
الاشتراط بالحركة وذلك أي الحال يستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون وعلى قوله
وجب حصول المشروط عند حصول الشرط مواضع لفظية فإن من الواجب أن يقول
وجب حصول المشروط عند حصول شرائطه بتم علية العلم فإن حصول الشرط مطلقا
لا يوجب حصول المشروط إذا لم يكن العلة حاصلة أو كانت حاصلة لكنها معوقة لشرط
آخر قال وثانيها أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو لم تكن الرؤية جائزة
لكان سؤال موسى جهلا أو عبثا أقول لا يبعد أن يقولوا إن موسى
سأل الرؤية بلسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنه أتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله
حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة قال وثالثها
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية
أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته فإن كان الأول صح الغرض وإن
كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الرؤية حملا لاسم السبب على
المسبب لأن النظر كالسبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه
المجاز لا يقال لم لا كان ذلك الثاني وبل أولى مرتبا وبلغنا ويعرى أن يكون إلى
واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة أو يقول
إلى ثواب ربها ناظرة لأنا نقول أما الأول فباطل لأن الانتظار أشبه الغم والآية
مسوقة لبيان النعم وأما الثاني فالنظر إلى الثواب لا بد وأن يحمل على رؤية
الثواب وإلا فتقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة
وإذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضمارا للزيادة من غير
دليل فوجب أن لا يجوز أقول للخصم أن يقول الآية تدل على أن
الحال التي عبر عنها تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة مستقدمة على حال
استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ
باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة فإن في حال استقرار أهل النار في النار
قد فعل بها الفاقرة وإذا كان كذلك فانتظار النعم بعد البشارة بها فرح
يقتضي نضارة الوجه ولا يصير ذلك الانتظار سببا للغم كأن من ينتظر خلعة
الملك حين وعد بها ويتيقن أنها تصل إليه عن قريب لا يغتم بالانتظار وذلك
وانتظار العقاب بعد الإنذار بورود غم عظيم يقتضي بسالة الوجه

لمن

لمن ينتظر أن يعاقب حتى يتيقن بورود العقاب عليه عن قريب وقوله يجب
إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب يعني الانتظار ليس بوارد لأن النظر
عبارة إما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد
البشارة انتظارا لوصوله من النعم كما بينا فلا يحتاج فيه إلى إضمار الرؤية قال
احتج الخصم بأمور أحدها قوله تعالى لا تدركه الأبصار والاستدلال به من وجهين
أحدهما أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرض المدح فوجب
أن يكون هذه الآية أيضا كذلك فإن إلقاء ما ليس بمدح بين المدحين ركيك
كما يقال فلان أجل الناس وأكل الخبز وأستاذ الوقت وإذا كان نفي
الإدراك مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله محال الثاني أن قوله تعالى
لا تدركه الأبصار يقتضي أن لا تدركه الأبصار في وقت من الأوقات لأن قولنا
تدركه الأبصار يناقض قولنا لا تدركه الأبصار بدليل أنه يستعمل كل واحد منهما
في تكذيب الآخر وإذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر فوجب
كذب قولنا تدركه الأبصار وإذا ثبت ذلك ثبت كذب قوله تدركه بصر واحد أو
بعض الأبصار ضرورة أن لا قائل بالفرق وثانيها أنه تعالى لو كان مرئيا لرأيناه
الآن وما يلتزم أنه لو كان مرئيا لكان شيئا بلا أدري حكم العقل في قولنا بحكم
المقابل بل أحسن أن عن رؤية الإنسان وجهه في المرآة وعن رؤية الأعراض و
الجواهر عن الأول أنا نقول بموجب الآية لأن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع
جوانبه لأنه أصله من اللحوق وذلك إنما يتحقق في المرئي الذي له جوانب ولما
كان ذلك في حق الله محالا لا جرم يستحيل أن يكون مدركا فلم قلت إنه ليس
بمرئي وعن الثاني أنا بينا أن عند حضور المرئي وحصول الشرائط لا تجب
الرؤية سلمنا وجوبها في المرئيات التي في الشاهد فلا بد في الممتنعات
التي يذكرونها فلم قلت إنها واجبة في رؤية الله تعالى فإن رؤية المخلوقات
مخالفة لرؤية الله تعالى فلا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند
حصول الشرائط وجوب رؤية الله عند حضور الشرائط وعن الثالث أن قولهم
المرئي يجب أن يكون مقابلا أو في حكم المقابل عين المتنازع أو نقول إنه يجب
أن يكون كذلك في الشاهد فلم قلت إنه يجب أن يكون كذلك في الغائب وعن حجة ما ذكرناه
أقول قوله نفي الإدراك عنه تعالى مدح والإدراك نقص ليس بشيء لأن المدح يكون
لو كان نفي الإدراك البصري فالنقص يكون هو الإدراك البصري والله تعالى منزه عن ذلك
بالاتفاق وقوله إدراك الشيء يعني الإبصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح لأنهم يقولون
أدركت الشمس والنار ولم يريدوا إدراكها من جميع جوانبها والجواب الصحيح أنه تعالى
نفى الإدراك بالأبصار الذي له شرائط كارتسام الشبح أو خروج الشعاع وأما

الحالة التي يحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول الاخر فلم يبق الا المحال
مسئلة الاله تعالى واحد لانا لو قدرنا الهين لكان اما ان يصح من احدهما ان يفعل فعلا علي
خلاف الاخر او لا يصح فان صح فلنفرض ذلك لان ما ليس بممتنع فلا يلزم من فرض وقوعه
محال والالان ممتنعا لا ممكنا وعند ذلك الاختلاف فاما ان يحصل مرادهما فيكون
الجسم الواحد متحركا وساكنا وهو محال او لا يحصل مرادهما وهو ايضا محال لان المانع من
مراد كل واحد منهما وجود مراد الاخر فامتناع مراد كل واحد منهما موقوف على حصول
مراد الاخر فلو امتنعا معا لوجدا معا وهو محال او يحصل مراد احدهما دون مراد الثاني
وهو ايضا محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له فلا يكون احدهما اولى بالرجحان والذي
الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا فيجوز ان كانت ازليه فهو محال لان العجز انما
يتعلق بما يصح وجوده ووجود المخلوق الازلي محال فالعجز عنه ازلا محال وان
كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زالت قدرته
وذلك يقتضي عدم القديم وهو محال واما ان امتنعت المخالفة فهو باطل لانه اذا كان
كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح
من هذا فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا هذا فان لم يقصد احدهما الى
الفعل استحال ان يقصد الاخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم قصد احدهما على الاخر
اولى من العكس فحينئذ يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للاخر من القصد فصحت
المخالفة فان قيل لم لا يجوز ان يقال الالهان لكونهما حكيمين لا يريدان الا الاصلح
وذلك الاصلح واحد فلا جرم يجب توافقهما قلنا اما ان يتوقف فعل الداعي او لا
يتوقف فان توقف على الداعي استحال من العبد ان يختار فعل القبيح الا اذا
خلق الله فيه داعيا يدعوه الله واذا كان الداعي الى القبيح موجبا للقبيح
كان قبيحا واذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب ان يكون فعل الله تعالى
حسنا بالتفسير الذي تقدم فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد فصحت
المخالفة بينهما وان لم يتوقف الفعل الى الداعي جاز في القدرة التساوي من
الحسن والقبيح ان يختار احد الالهين ايجاد احدهما والاله الاخر ايجاد الاخر
وحينئذ تحصل المخالفة التي ذكرناها اولى قد مر امتناع وجود واجبي
الوجود لذاتهما وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب واما هذا الدليل فيدل على
امتناع كون الالهين مستويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون الاله
متميزين بتقدير العالي منهما على منع السافل مما يريده من غير عكس وقد يعتقد
الكثير المشركين مثل هذا وقوله فعل خالق الداعي الى القبيح لا يكون حسنا ليس
بشيء لان القائل بالحسن والقبيح المسلم ان خلق ما هو موجب للقبيح قبيح فان
كان خلق الكفار مع قدرهم ودواعيهم فخلق ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح عندهم
وذلك لان وجوب الكفر عن القدرة والداعي مع الاسباب الاختيار واذا كان
المسئلة بالسمع لا يصح لان صحة السمع فيما يتوقف على القول بوحدة الاله ...

قال
القسم الثالث في الافعال مسئلة زعم ابو الحسن الاشعري انه لا تاثير
لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وزعم
القاضي ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة او معصية صفات
تقع بقدرة العبد وزعم الاستاذ ابو اسحق ان ذات الفعل تقع بالقدرتين وزعم
امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود
المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول ابي الحسين البصري وزعم الجمهور
من المعتزلة ان العبد موجد لافعاله لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار لنا
وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك او لا يمكنه فان لم يمكنه الترك
فقد بطل قول المعتزلة وان امكنه فاما ان لا يتوقف ترجيح الفعل على الترك على
مرجح وهو باطل لانه لا يجوز ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح او يفتقر
تجويزه
وذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم والتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح
لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان امكن ان لا يحصل ذلك الفعل
فلنفرض ذلك فحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى مع ان النسبة ذلك المرجح الى
الوقتين على السوية فاختصاص احد الوقتين بالحصول والوقت الاخر بعدم
الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال
وان امتنع ان لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لانه متى حصل المرجح
وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار وهذا
للمعتزلة
كلام قاطع اقول ذكر المصنف اربعة مذاهب ولم يذكر ان الحق
من الثلثة الاولى ايها وذكر فيها ان المختار يمكن من ترجيح احد طرفي الممكن على
الاخر لا لمرجح وههنا حكم بان ذلك محال ثم بنى على تقدير الاحتياج الى المرجح و
امتناع عدم حصول الاثر قال فقد بطل قول المعتزلة بالكلية وذلك غير وارد
لانه ذكر ان ابا الحسين من المعتزلة وقال في موضع لغرابة رجل المعتزلة
وههنا قال انه ذهب الى ان القدرة والارادة يوجبان وجود المقدور فكيف
بطل قولهم بالكلية وبيانه انهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين
بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى
حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير
مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها فاذن الكلام الذي
ذكره غير قاطع في ابطال قولهم قال الثاني لو كان العبد موجدا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جوزنا الايجاد من غير العلم لبطل
دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي

لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول الباقي
فثبت انه لابد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي حيث انه لو كان موجدا
لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنه غير عالم بتفاصيلها اما اولا ففي حق النائم و
اما ثانيا فلان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها
مع انه لا شعور له بالسكون واما ثالثا فلان عند ابي علي وابي هاشم مقدور العبد ليس
نفس التحصيل في الحيز بل علة ذلك التحصيل مع انه لا شعور لاكثر الخلق بتلك العلة
لا جملة ولا تفصيلا اقول ـــــ معنى الايجاد لا يستدعي علم الموجد بالموجد والا
لكان له ان يدفع قول القائلين بان النار محرقة والشمس مضيئة بعدم علمهما باثرهما
وتجويز الايجاد من غير العالم لا يبطل اثبات عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا
يستدلون بالايجاد على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل واتقانه على
العالمية والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار
لهذه الخشبة فانها تحرق من غير علمها بها قال ـــــ الثالث اذا اراد العبد تسكين
جسم واراد الله تحريكه فاما ان لا يقع الاثنان وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل منهما
وجود مراد الآخر فلو امتنعا معا لوجدا معا او يقعا معا وهو محال او يقع
احدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير
في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فالقدرتان
بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت
في امور خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح اقول ـــــ
اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه وقع التحريك وذلك لان القدرتين ليست
متساويتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف و
لذلك نقدر بقدرتنا على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرنا على مثل تلك الحركة
في اضعاف تلك المدة ولو كانت القدر متساوية لكانت المقدورات متساوية
وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي
والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل
يشبه دليل التمانع في ابطال كون الآلهة اكثر من واحد وهناك يمشي لان الآلهة
تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يمشي قال ـــــ احتج
الخصم بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان فعل العبد لو كان بخلق الله
تعالى لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله فيه كان واجب الحصول
وان لم يخلقه الله فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك
لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكان لزم البداهة جازمة بانه لا فرق
احرا... وتهديد ومدح وذم ووجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولا

ولنا ان ذلك باطل لعلمنا بكون العبد موجدا والجواب انه لازم عليكم لان الامر ان
توجه حال استواء الداعي ففي تلك الحالة يمتنع الترجيح وان توجه حال الرجحان
فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان علم الله وجوده فهو
واجب وان علم عدمه فهو ممتنع فثبت ان الاشكال وارد على الكل وان الجواب هو
انه تعالى لا يسال عما يفعل اقول ـــــ لا شك في ان الفعل الذي يخلق الله في
العبد لا يكون العبد متمكنا فيه اما ان كان للعبد تاثير ما في بعض افعاله كما قال به بعض
المعتزلة فيكون له تمكن في ذلك الفعل تاثيرا غير قوله ان ذلك الاشكال لازم على الكل
ليس بصحيح لان المعتزلي يدعي الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو يثبته بالدليل
وايضا الامر يتوجه حال استواء الداعي ثم يحدث الترجيح فيتبعه الفعل ووجوب
الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادرا على الطرفين واما القول بان ما علم الله
وجوده واجب لا يفيد نفي كون العبد علة غاية ما في الباب انه يوجب كونه غير
مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله تعالى ولو كان مبطلا لاختيار
العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى فانه كان عالما في الازل بما يفعل في المستقبل
ففعله في الاستقبال اما واجب واما ممتنع والجواب عنه ما قاله الفاضل من ان العلم
تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم قال ـــــ
واما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسالة من عشرة اوجه الاول
ما في القرآن من اضافة الفعل الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا
ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا
يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي الثاني ما في القرآن من مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووعد
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى
لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما
كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك
الذين اشتروا الحياة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث ـــــ الآيات
الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت
والاختلاف والظلم اما التفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
الذي احسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة

[illegible]

وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا تظلمون فتيلا السابع الايات
الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله فالانكار
والتوبيخ مع العجز عنه محال وعندكم انه تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر
على غيره فكيف يوبخه عليه واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس اخر
في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه
مستقبحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد
وقول موسى لاخيه ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم
لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول
لم فعلت مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
وقال الصاحب في فصل له في هذا المعنى كيف يامره بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر
واراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون
ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون و
خلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل
ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو امنوا
بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى
اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين الخامس الايات التي ذكر الله
تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم فمنها قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر
فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مابا وقد انكر الله
تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى فقال سيقول الذين اشركوا لو
شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس من الايات التي فيها
امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله وسارعوا الى مغفرة
من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا
اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فاستبقوا الخيرات واتبعوا احسن ما انزل اليكم
من ربكم وانيبوا الى ربكم فلو كان يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون
المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به لكان يستحيل ان يقال للمقعد الزمن
قم وللمتردي من شاهق احفظ نفسك وكذا ههنا السابع الايات
التي حث الله فيها على الاستعانة كقوله اياك نعبد واياك نستعين فاستعيذوا بالله
من الشيطان الرجيم استعينوا

استعينوا بالله فاذا كان الله خالقا للكفر والمعاصي فكيف يستعان به وايضا يلزم
بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي
نفع يحصل من اللطف الذي تفعله الله تعالى لكن الالطاف حاصلة لقوله تعالى اولا يرون
انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط
الله الرزق لعباده لبغوا فيها رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
الثامن من الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى
حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى
رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف
من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسالك
ما ليس لي به علم قالوا فهذه الايات دالة على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم
التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان الكفر والمعاصي
كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم
عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك ينالهم نصيبهم من
الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون العاشر الايات التي ذكر الله تعالى
فيها ما يوجد منهم في الاخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا الاية وقوله تعالى رب ارجعون لعلي اعمل صالحا
ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون
من المحسنين فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه والكلام عليه من وجهين الاول ان هذه الايات
معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى خالق
كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم
وما تعملون فعال لما يريد فهو يريد الايمان فيكون فاعلا له واذا كان فاعلا للايمان
كان فاعلا للكفر لانه لا قائل بالفرق الثاني هو انا وان سلمنا كون العبد
موجدا لافعاله لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا لها كما في الكسب والقدر
وتصديقها ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة فانه تعالى
يخلقها ومتى صمم العزم على المعصية فانه يخلقها فعلى هذين التقديرين يكون
العبد كالموجد وان لم يكن موجدا فلم لا يكفي هذا القدر في الامر والنهي وبانهما
ان ذات الفعل وان حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة او معصية صفات

يحصل لها في واقعه عند العبد فلم لا يكفي هذا في صحة الامر والنهي ولنا ان نجيب عن
الاول بجواب اجمالي ذكره ابو الهذيل وهو ان الله تعالى انزل القران ليكون حجة
على الكافرين لا ليكون حجة لهم ولو كان المراد من هذه ما ذكرتم من وقوع افعال
العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه السلام كيف تامرنا بالايمان
وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا ولكان
ذلك من اقوى القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما
ذكرتم واما الكلام التفصيلي على كل واحد من الايات ففي المطولات وعن
الثاني ان العبد اما ان يكون مستبدا بادخال شيء في الوجود واما ان لا يكون
فيهما نفي واثبات ولا واسطة بينهما فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة
وان كان الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل لا محالة
واذا لم يخلقه فيه استحال حصوله فيه فكان العبد مضطرا في وجود الافعال لا يقال عند
هذا التحقيق يظهر ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد اذا اختار الطاعة حصلت
واذا اختار المعصية حصلت قلنا حصول ذلك الاختيار به اولا به والاول قول
الخصم والثاني لا يدفع الالزام قوله لو كانت طاعته ومعصيته صفات تحصل في ذات الفعل
تنفي العبد قلنا هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول
الخصم الجواب ان هذه الاشكالات واردة على المعتزلة لان ما علم الله انه يوجد
كان واجب الوقوع وما علم الله انه لا يوجد كان ممتنع الوقوع والا فان لم يوجد
رجحان الداعي امتنع الفعل وان وجد وجب فكان الاشكال واردا عليهم في
هذين المقامين ولقد كان واحد من اذكياء المعتزلة يقول هذان السؤالان هما
العدوان للاعتزال ولولاهما لتم الامر لنا اقول ـــــ الايات التي
اوردها من الجانبين يمتنع ان تتعارض وانما يخيل لنا تعارضها لعدم وقوفنا
على الجمع بينها ولو توقفنا فيها وفي دلالتها على ما يقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله سالما
راي اولو الفقه عليه لكنا ابعد من الوقوع في الخطا واما جواب المعتزلة عن قوله
ما علم الله وقوعه فهو واجب وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند
عدمه فقد مر الكلام فيه ولا وجه لاعادته وقال اهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين فهذا هو الحق ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحير
قال ـــ مسئلة انه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة لنا انا بينا
انه تعالى خالقها وقد علم ان خالق الشيء مريد لوجوده ولانه لما علم ان الايمان
لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالا ثم ظهر فلو كان الله تعالى عالما بكونه محالا
والعالم بكون الشيء محالا لا يريده فيستحيل ان يريد الايمان من الكافر احتجوا

احتجوا بانه لو اراد الله تعالى كفر الكافر لما امر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة وبانهما ان الطاعة
موافقة للارادة فلو اراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعا له بالكفر وبانه يجب
الرضا بقضاء الله واجب ولو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لكن الرضا بالكفر كفر
والجواب عن الاول لا نسلم ان الامر يدل على الارادة وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى
في اصول الفقه وعن الثاني ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة وعن الثالث
ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي اقول
للخصم ان يقول الحجة الاولى موقوفة على اثبات كون الله تعالى خالقا لافعال العباد
واما الحجة الثانية فيقولوا عليها ان وجود الايمان ليس بمحال بالنظر الى قدرة الكافر
ومحال بالنظر الى ارادته فيجوز ان يتعلق به ارادة الله من حيث انه ممكن لا من حيث انه
محال واما احتجاج الخصم بانه امر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة فيقول
في جوابه ان ارادة الفاعل للفعل غير ارادة غيره للفعل منه والامر يدل على الارادة
الثانية دون الاولى وتنازعنا في الارادة الاولى وكذا الكلام في الحجة الثانية اعني
الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثالثة بان الكفر ليس
نفس القضاء انما هو المقتضي ليس بشيء فان القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه
بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بالمقتضي بتلك الصفة وهو المقضي والجواب
الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر
قال ـــ مسئلة اذا حركنا جسما فعندنا المعتزلة حركة يدنا اوجبت
حركة ذلك الجسم وهو باطل عندنا وهذا هو اول المسائل المسماة بالتولد لنا انه
اذا التصق جزء الحديد بيد زيد وعمرو ثم جذبه احدهما حال ما دفعه الاخر
فليس وقوع حركته باحدهما اولى من وقوعها بالاخر فاما ان يقع بهما معا وهو
محال على ما تقدم او لا يقع بواحد منهما وهو المطلوب احتجوا بحسن الامر والنهي
بالقتل والكسر والجواب قد تقدم والزام هو ان الله تعالى لما اجرى عادته
المباشرة بخلق هذه الاشياء في المباشرة عقيب حصول هذه الاشياء في المباشرة صح الامر
والنهي فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب اقول ـــ المثال الذي اورده في
الجذب والدفع غير مطابق لان من الخصم قابلا للتجزئة فيكون اي ذي جذب بعض
ذلك الشيء والدافع البعض الاخر ولو لم يكن كذلك لكان النقل على متفق وبين اهل
منه على احدهما وقد ذهب المعتزلة ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة
فالفاعل يوجب الحركة بالتولد فما هو مباشر له هو الاعتماد بالمباشرة واحتجاجهم بحسن
الامر والنهي بالقتل هو ان الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن ان يؤمر
بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل وقوله الجواب ما تقدم يعني به القول بالكسب
وقوله لما اجرى عادته بخلق هذه الاشياء في المباين يعني في الشيء الذي يتولد فيه

عقيب حصول الانفعال في المادة يعني في الذي ينفعل المباشر بلا توسط قال
مسئلة قالت الفلاسفة انه سبحانه وتعالى واحد محض والواحد لا يصدر عنه الا الواحد
على ما تقدم فمعلوله واحد وهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لان العرض
محتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا
اليه وقد كان هو محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال فهو اذن جوهر وهو اما
متحيز او غير متحيز والاول محال لان المتحيز مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما
معا عن واجب الوجود بلا واسطة بل لا بد ان يكون احدهما اسبق ولا يجوز ان يكون السابق هو
المادة لان المادة قابلة فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معا وهو
محال ولا يجوز ان يكون السابق هو الصورة لان المعلول الاول لو كان هو الصورة
لكانت الصورة علة للمادة فيكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكل ما كان في
فعله غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا يكون الصورة صورة هذا خلف نعم
فثبت ان المعلول الاول ليس بمتحيز ولا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد فلا يجوز
ان يكون نفسا لتوسط الاجسام لان المعلول الاول يجب ان يكون علة لجميع الاجسام
وعلة جميع الاجسام لا يكون فعله بواسطة الاجسام فالمعلول الاول ليس بنفس فهو
عقل محض فثبت ان اول ما خلق الله تعالى العقل ثم نقول ان كان معلوله
شيئا واحدا ومعلول ذلك المعلول واحدا ابدا لزم ان لا يوجد شيئان الا
واحدهما علة للاخر وهو باطل فاذن لا بد ان يوجد شيء يكون معلوله الكثير من
الصدور والمعلول لا يستند ان الكثرة في العلة ولا يجوز ان يكون الكثرة التي هي
من ذاتي البسيط او من واجب الوجود والا فقد صدر عن الواحد اكثر من واحد
فيبقى ان يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء فاذا ضم ما له من ذاته الى ما
له من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي له من ذاته الامكان والذي له من الاول الوجوب
وينبغي ان يجعل الاشرف علة للاشرف والاخس للاخس فجعلنا امكانه علة للفلك الاقصى ووجوده
للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك الى العقل
الفعال المدبر لعالمنا واعلم ان هذا باطل لانه بناء على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وتقدم الكلام فيه وعلى ان الامكان موثر وهو محال لانه لو كان
امرا وجوديا لكان اما واجبا وهو محال اما اولا فلانه صفة للممكن ومحتاجة
اليه واما ثانيا فلان واجب الوجود واحد وان كان ممكنا لزم التسلسل ولانه
لا بد له من علة وجوده وعلته ان كانت واجب الوجود لان واجب الوجود علة
للامكان والوجود فيصدر عنه امران وان كان غيره فهو محال لان ما عدا الواجب
اما هو او معلولاته ولا هو ولا معلولاته علة له [illegible] الامكان [illegible] على نفسه

112 فيستحيل ان يكون علة للاعراض الوصفي ولان الامكانات متساوية فلو كان امكان
العقل الاول علة لوجود فلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لوجود شيء لكن
امكانه له لذاته فاذا كان وجوده لازما لامكانه كان واجب الوجود لذاته فيكون الممكن
لذاته واجبا لذاته وايضا فالفلك الواحد موجودات كثيرة لان فيه هيولى وصورة
جسمية وصورة نوعية فلكية ولوازم كل مقولة عرض فاسناد هذه الاشياء الى الجهة
الواحدة فمن الامكان اسناد للكثرة الى الواحد لعقول انهم يقولون
الواحد لا يصدر عنه الا واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من حيثيتين
مختلفتين فيتحقق والمبداء الاول لا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز ان يكون مبداء
لشيئين اما معلوله فقد يمكن ان يكون فيه حيثيات احدها منه وحده وثانيهما
من الاول وحده لكنها منه مع وايضا لا يقولون ان الامكان علة لوجود شيء بل نقول ومع
ان المبداء الاول يمكن ان يكون شرطا فهذا لان معلوله علة لشيء وشرط وجود معلوله
علة لشيء اخر دون شرطها مع علة لشيء بالشرط والشروط يجوز ان يكون عدمية
من امور قوله الامكانات متساوية فغير معقول لانها يختلف باختلاف
الماهيات ويكون بعيدة وقريبة وبالجملة يتبع على الممكنات بالتشكيك والعلولات
كلما بعد عن المبداء الاول يزداد فيها الكثرة الاعتبارات وبالجملة فالذي اورد
المصنف عليهم ليس بوارد وابطال هذه القواعد انما يتاتى باثبات حدوث
ما سوى المبداء الاول كما مر قال مسئلة قالت الفلاسفة في شرح
النفوس والعقول ان الموجود اما خير محض كالعقل والافلاك او الخير غالب عليه
كما في هذا العالم فان المرض وان كان شرا لكن الصحة اكثر ولما امتنع عقلا
ايجاد ما في هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية كان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شرا كثيرا وجب ايجاده فلا جرم الخير والشر
مرادان لكن الخير مراد ومرضي والشر مراد بالعرض ومكروه بالذات وهو
الفاعل عليه في شرح الاشارات اقول هذا يشتمل
مطلق ليس فيه كلام الا ان ذلك مبني على جواز تعليل افعال واجب الوجود
وفيها فيه قال مسئلة التحسين والتقبيح قد ترادفهما ملايمة الطبع
ومنافرته وكون الشيء صفة كمال او نقصان وبهذا المعنى عقليان وقد
يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهو بهذا المعنى
شرعي عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة اقول الحنفية [illegible] ذكره

انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه اخر وهو ان كون بعض الافعال موجبا للمدح
او الذم عقلي ام شرعي فالمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا
وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري ولهذا كان المعترفون بالشرائع
وغيرهم جميعا معترفين بذلك متفقين عليه وانكر اهل السنة ذلك وقالوا
الاشاعرة ان الحكم بذلك بمقتضى العقل العملي فان الاعمال لا تنتظم الا بعد
الاعتراف به وليس بمقتضى العقل النظري فان الحكم بذلك ليس في الوضوح
عند العقل النظري كالحكم بان الكل اعظم من الجزء قال
وجوه الادلة ان من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق فنقول لو كان مبنى
لما فعل الله تعالى وقد فعله بدليل انه كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن
وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان منه محالا ولانه كلف ابا لهب بالايمان ومن
الايمان تصديق الله في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد كلفه بان
يؤمن بان لا يؤمن وهو تكليف بالجمع بين الضدين الثاني لو قبح الشيء لقبح
اما من الله تعالى او من العبد والقسمان باطلان فالقول بالقبح باطل اما انه لا يقبح
من الله تعالى فمتفق عليه واما انه لا يقبح من العبد فلان ما يصدر عن العبد
صادر منه على سبيل الاضطرار لما بينا انه يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا
احدث الله تعالى فيه الداعي الى ذلك الفعل ومتى احدث الله تعالى الداعي فيه
الى ذلك كان الفعل واجبا وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء الثالث ان
الكذب قد يحسن اذا تضمن انجاء النبي من الظلم الا ان الجمع مثال التعريض
لا الكذب او نقول الكذب يقتضي القبح لكنه قد يتخلف الاثر عن المقتضي
لمانع لانا نجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى لذي العلم كلامه الا الكذب
الا ومتى اخبر فقد يكون صادقا وعن الثاني انه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح
شيء من الكذب لاحتمال ان يتخلف الحكم فيما يقال لقيام مانع حتى لا نطلع عليه
احتجوا بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب
وحسن الانعام ولا يجوز استناده الى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع
والجواب ان اردت به العلم الضروري بحصول الملائمة والمنافرة
الطبيعية فذلك لا نأباه وان اردت به غيره فممنوع او
قوله لو كان مبنى لما فعله الله مبني على ان الله لا يفعل القبيح وهو غير متفق عليه

لان القائل بان لا مؤثر الا الله يقول لو كان بعض الافعال قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح
لامتناع وجود القبيح وغيرهم يقول القبيح موجود لكنه من غير الله والاتفاق
على الحكم المذكور لقطعي لا ضروري واكثر عقلائنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا موجودا
لفعله اذ لا موجود غير الله او موجود منه سواء كان حسنا او قبيحا ونقول
الحنبلي على دليل الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير
مختار لكن العلم لكونه تابعا للمعلوم غير مقتض لوجوب المعلوم من دون الموجب
الموجب اياه وعلى الدليل الثاني ان تكليف ابي لهب انما كان من حيث كونه مختارا
والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار وقوله تعالى لا يقبح من
الله متفق عليه فلان نقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى واما وجوب الفعل
مع وجود الداعي وامتناعه مع عدمه فقد مر منه ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى الدليل
الثالث وهو تحسين الكذب المتضمن لانجاء النبي ان عندهم اذا تعارض قبحان حكم العقل
بوجوب العمل باضعفهما قبحا مع الشعور بقبح الاقوى كما يختار العاقل الم الفصد والكي
عند رجاء الصحة بسببهما وههنا ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن
الاول اقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني وملجأ الى التعريض لئلا يرتكب
فعل القبيح الذي يضطر اليه والالتزام من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لان العقل
هو الذي يحكم بالقطع والامتناع حكمه بتجويز احتمال التخلف كما في الاحكام العقلية القطعية
وانها لا تنتقض بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون وقوله على تقدير التعريض
او جواز وجود المانع من القبح لا يبقى لذي العلم ايجاب بان يقدر وقوعها لا
لوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب لو وجب وقوع التعريض او
المانع في جميع الاحوال وتفسير القبح بحصول الملائمة والمنافرة غير صحيح
عندهم فان كثيرا ما هو ملائم قبيح كغضب الفقير ما يحتاج اليه من الغني
فان ذلك ملائم له وهو قبيح وكثيرا ما هو منافر حسن لكف الظالم عن الظلم
فانواع التاديبات فانه منافر له وهو حسن والتحقيق في هذا الباب انه
متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فان لم يكن العبد موجدا
فلا قبيح وان كان فقبيح موجود ويدل على ذلك التامل في ضربها عند
~~الشيخ على النسخ عند الاطلاق للمعتزلة~~ مسئلة لا يجب
القائلين به قال
ولا نقول بوجوب اللطف والعوض والثواب والعقاب

والاصلح في الدنيا لنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم غير الشارع ولا يجب عليه
شيء ولان اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء و
الداعية الواصلة الى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات
فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير
تلك الواسطة اما العوض فلو كان واجبا لكان دفع الالم دفعا لتلك المنافع
العظيمة وكان يجب ان يقبح دفع الالم عن الغير كما يقبح المنع من النفع واما الثواب
فلله تعالى من النعم على العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات
فوجب ان لا يوجب الطاعة الثواب كما في الشاهد واما الاصلح في الدنيا
فغير واجب لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين
والاصلح ان يخلق عباده في الجنة وان يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة
واما العقوبة فلان العذاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه
ضرر فيحسن اسقاطه كما في الشاهد اقول ليس هذا الوجوب
بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون
الفعل بحيث يستحق تاركه الذم كما ان القبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق
فاعله الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ويقولون ان القادر
العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
معلوم من افعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره
من خلق الداعي من غير اللطف قد مر الكلام فيه واما العوض فيقولون
وقوع الالام في الخلق واجب لوجوب وقوع اسبابها والقادر العادل
العالم الغني اذا خلق ذلك قالوا وجب عليه ان يعوض المتالم نظرا الى عدله
ودفع الالم يؤدي الى مفاسد فلذلك لم يدفعه واما الطاعات والتكاليف
فلو كانت بازاء نعم الله لكان الثواب هو الله تعالى عن ان ينعم ليأخذ عوضا
عن نعمه انما المنعم يتفضل منه والثواب جزاء من التكاليف واتصال الثواب
من غير تقديم الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملا على التعظيم والاجلال
وذلك في غير المستحق قبيح والاصلح واجب عند ابي القاسم البلخي وهو لا يقول
بوجوبه في جميع المواضع المستلزمة ازاحة علل المكلف وما ذكره في
العقاب فهو كلام المرجئة والوعيدية يقولون ان الوعيد

[illegible]

115

الوعيد لطف فهو واجب والوفاء بالقول واجب ولان الكذب قبيح فهذا
الكلام في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلا بالاختيار والقول
بحسن الافعال وقبحها ووجوبها واذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع
ما ابتني عليها الا انهم قالوا مسئلة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض
خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك
الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات
ويكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال
لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس
الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط
احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم محال قلنا
ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهو استدلال الشيء على نفسه وان
اردت شيئا غيره فبينه اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن
غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح من غير مرجح والفقهاء
يقولون الحكم بوجوب القصاص انما ورد عن الشارع لينزجر الناس عن القتل
فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم
يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض
يقولون المراد من الغرض سوق الاشياء الى ما قصد الى كمالاتها فان الكمالات ما لا
يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا
بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسط الافعال
التي هي اسبابها محال والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا
ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة ليس بحكم كلي فان
لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالي
عن الغرض مطلقا بل يجب ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر
عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم
اخذه من الحكماء ويستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى
كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات
والالهية وغيرهما ويسقطون العلل الغائية باسرها عن الاعتبار بل يقولون ان افاضة
الموجودات عن مبدئها يكون على الاكمل ما يمكن لا بان يحتوي اقصى ما يكون بالقصد
الثاني

بل تخلقه منساقا الى كماله لا باستيناف يد بدء بحنون بالعرض استيناف ذلك البدء بهم في الاكمال
بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله
ان يوصف بحسن وقبح فكثير من الاقاصيص بعللهم قبل استطاعتهم وكثير من المحققين الحكماء
لا عن غايات حركاتهم ولا يسال عما افعاله بلم وكيف قال مسئلة قالت
المعتزلة علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح
وهذا عندنا باطل لانه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى ثم بعد تسليمه فلا
نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح ممن يستحيل عليه النفع والضر وبعد تسليمه
فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة بدليل ان التلفظ
بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق به اعظم فلو كان
المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب ان يزيد الله تعالى في قوتنا
ثم يكلفنا بما لا يشق علينا فيحصل الاستحقاق من غير المشقة اقول
عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع
والضرر او كان من غيره وقد مر ان لذة التعظيم المستحق لا يمكن ان تحصل
بمجرد التفضل من غير الاستحقاق والمثال الذي اورده ليس بمطابق لان
الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليس مما يستحق به شيء ولا شك في
ان المجموع اكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق للمجموع اقل من الاستحقاق
للبعض وايضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والا لكان اجر الحمال
اكثر من اجر المهندس والمبتدع لا يستحقون لمشقاتهم شيئا بالاتفاق
قال القبيح تكليف ما علم الله تعالى انه اذا كان الكل بخلقه
وارادته فبطل التكليف والمعتزلة وان انكروه فقد اعترفوا بالعلم فما كان
معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوقوع
فبطل التكليف ومما يبطل ان التكليف ان كان عند استواء الداعيين
فهو محال لان في هذه الحالة الفعل ممتنع وان كان عند الرجحان فالراجح واجب
والمرجوح ممتنع فبطل التكليف ومما يبطل ان التكليف بالفعل اما ان يتوجه حال
حصول الفعل او قبله والاول محال لان ايجاد الموجود محال ودفعه حال
وجوده محال والثاني ايضا محال لان كونه فاعلا للشيء لا معنى له الا حصول المقدور
عن القدرة فيستحيل ان يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال فكيف يكون
مأمورا به فان قلت كونه فاعلا للفعل امر زائد على حصول الفعل
عن القدرة قلت فذلك الزائد اما ان يكون معدوما للتكليف او لا فان

فان كان معذورا له فاما ان يكون بالقاعدة حال وجوده او قبله ويعود التحرير المذكور
وان لم يكن معذورا استحال ان يكون مأمورا به وايضا ان الامر بالفعل الشاق
ان لم يكن لغرض فهو عبث وغير جائز على الحكيم وان كان لغرض فيستحيل عوده الى
من يستحيل عليه النفع والضرر فيستحيل عوده الى العبد لان ذلك اما في
العاجل او في الآجل والاول باطل لان الانسان يتاذى به في الحال والثاني محال
لان ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة والله تعالى قادر عليه ابتداء فلو كان توسيط
التكليف عبثا والجواب عن الكل انه مبني على طلب اللمية وهو باطل لانه ليس يجب
في كل شيء ان يكون معللا والا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل
بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال الله تعالى
وارادته فكل شيء صنعه ولا علة لصنعه اقول الشيخ يحتج
بالجبر به وقد مر الكلام فيها ويرد ايضا على افعال الله تعالى وتعليل افعاله لا يكون الا
بسوق الافعال الى كمالاتها كما مر واما قوله اولى الامور بان لا يكون معللا افعال
الله تعالى فمعناه يعود الى الحكم بان لا معلل في الوجود اصلا فانه ليس في الوجود
الا الله تعالى وافعاله وهو غير معلل فلو لم يكن افعاله معللا لم يكن شيء معللا اصلا
وافعال الله كثيرة فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللا ببعض الى ان ينتهي الى شيء واحد غير
معلل القسم الرابع في الاسماء اسم كل شيء اما ان يدل على ماهيته
او على جزء ماهيته او على الامر الخارج عن ماهيته او على ما يتركب عنها
والخارج اما ان يكون صفة حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتركب عنها
وهل يجوز ان يكون لماهية الله تعالى اسم ام لا فان قلنا ماهيته تعالى معلومة
للبشر جاز والا فلا واما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع
التركيب في ماهية ذات الله تعالى واما سائر الاقسام فجائز ولما كانت
السلوب والاضافات بسيطة ومركبة غير متناهية لا جرم جاز اسماء
لا نهاية لها متباينة اقول الشيء الذي يعلم انه لا يعلم الا
ان تعال الاسم يدل اجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا وحينئذ يمتنع ان لا يكون
لما لا حد له اسم كالبسائط وذلك باطل وقد سمى الشيخ بعض فصله بالذي
لا اسم له مع انه لا حد له اما الشيء الذي لا يعلم اصلا فلا يمكن ان يوضع
له اسم والاسماء الكثيرة وان امكن ان يطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها
الا ان اصحاب الشرائع لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى الا باذن شرعي

الركن الرابع في السمعيات وهو مرتب على اقسام القسم الاول
في النبوات مسئلة المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
وانما قلنا امر لان المعجز قد يكون اتيانا بغير المعتاد وقد يكون منعا عن المعتاد وانما قلنا
خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب
معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة اقول هذا حد المعجزة واتى بالقيود التي تجب
اعتبارها فيه وانما قدم بيانه لان اثبات النبوة مبني عليه قال صاحب الصحاح
تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث معجزات
تدل على بعثة نبي قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق
الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه قال مسئلة محمد رسول الله
خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه ثلثة الاول
وعليه التعويل انه ادعى النبوة وظهر المعجز عليه وكل من كان كذلك كان نبيا اما قلنا
انه ادعى النبوة فللتواتر وانما قلنا انه ظهر المعجز على يده فلثلثة اوجه احدها انه اتى
بالقران والقران معجز اما انه اتى بالقران ولم يات به غيره فبالتواتر واما انه
معجز فلانه تحدى به الفصحاء بمعارضته وعجزوا عنها وذلك يدل على كونه معجزا
وثانيها انه نقل عنه معجزات كثيرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع
الماء من بين اصابعه ومكالمة الحيوانات والعجم وكل واحد منها وان لم يبلغ مبلغ
التواتر لكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها
فاي واحد منها صح حصل الغرض وثالثها انه اخبر عن الغيوب والاخبار عن الغيب
معجز وانما قلنا ان من ادعى النبوة وظهر المعجز عليه كان رسولا لان الرجل اذا قام
في المحفل العظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا
في مقالتي فخالف عادتك وقم عن مكانك ثلث مرات فقام الملك اضطر الحاضرون الى صدقه
فكذا هنا الطريق الثاني في اثبات نبوته الاستدلال باخلاقه وافعاله و
احكامه وسيرته وكل واحد وان كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها نعلم قطعا
انه لا يحصل الا للانبياء وهذه طريقة اعتمدها الجاحظ وارتضاها الغزالي
في كتاب المنقذ الطريق الثالث اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية
عن نبوته وهذه مجامع ادلة نبوته عليه السلام والاستقصاء فيها مذكور في المطولات
اقول اعجاز القران على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته
وعلى قول بعض المتاخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ارادة
المعارضة قالوا لان اهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة فلابد

[illegible]

فلابد ان يكون فيهم واحد ولا يبلغ غيره شأوه ويعجز الباقون عن معارضته ولا يكون
ذلك معجزا له لان ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول القادرين على
معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز والاستدلال بالاخلاق
والافعال ايضا قوي وهو معنى قول القائل وتنبيك شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه
في دعواه وهو صادر منه قال فان قيل لا نسلم انه ظهر المعجز على يده قوله
في الوجه الاول ان القران ظهر على يده وهو معجز قلنا الاستقصاء في الاسئلة والاجوبة
على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية قوله في الوجه الثاني اشبع الخلق الكثير من
الطعام القليل قلنا هذه الاشياء لو وجدت لنقلت الينا نقلا متواترا لانها امور
عجيبة والدواعي متوفرة على نقل العجائب فلما لم تنقل نقلا متواترا علمنا انها ليست
صحيحة سلمنا سلامتها عن هذا الطعن لكن لا نزاع في انها لم تنقل نقلا متواترا بل
انما نقلت على سبيل الاحاد ورواية الاحاد لا يفيد العلم قوله مجموع الرواة بلغوا حد
التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وايها صح حصل الغرض قلنا لا نسلم ان رواة
الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر فانه ليس
كل ما يذكر في كتب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال القطعي به على الرسالة لانا
الذي يصح الاستدلال به على ذلك امور قليلة نحو نبوع الماء من بين الاصابع وامثاله
ولا نسلم ان رواة امثال هذه الاشياء بلغوا الى حد التواتر قوله في الوجه الثالث اخبر
عن الغيب قلنا الخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة او ما فيها الاول ممنوع
والثاني مسلم بيانه ان العادة جارية بان الرؤساء اذا حاولوا ترغيب الرعية
في محاربة خصومهم وعدوهم بنصرهم بان الله يديم لهم الدولة راجعة اليهم وقوله
تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا الباب
وايضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن امور كلية على سبيل الاجمال فان وقع شيء
من ذلك جعله حجة على صدقه وان لم يقع قال انا ما عينت الوقت بل سيقع بعد
ذلك وقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض من هذا الباب سلمنا انه اخبر عن الغيب
على التفصيل فلم قلت انه معجز والدليل عليه ان المحدثين رووا في كتب دلائل
النبوة ان شق وسطيح اخبرا عن احوال محمد عليه السلام انهما ما كانا من
الانبياء فعلمنا ان الكاهن قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون قد يخبرون عن
الغيوب المفصلة بناء على الرؤيا وكذا المنجمون واصحاب العزائم و[illegible]
كذلك لم يكن ذلك معجزا اقول اورد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة
وتشكيكه في الجواب ان المعجز هو ظهور القران على يده والحق ان الامارات

الظنيه اذا تواترت ادت الى حكم العقل جزما بما توافقت عليه في اثباته وذلك كالتجربيات فانها
المؤدية الى حكم جزمي يقيني مع ان كل واحدة منها غير معتمد عليه لكنها بالجملة تؤدي
الى حكم يقيني وان لم يكن تحصيلا لان مناظرتها وعليها لانها تجري مجرى القضايا
التي هي مبادي الاقيسة التي لا يمكن ان تثبت بحجة او برهان قال ثم نقول
ان كان ما ذكرته دالا على ظهور المعجز على يديه فعندنا ما يدل على انه ممتنع وبيانه
انه لو جاز انخراق العادات من غير سبب لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا
ابريزا والبحر دما عبيطا وان ينقلب ما في البيت من الامتعة اناسا فاضلين
ومعلوم ان تجويزه يقدح في البديهيات اقول اما انخراق
العادات فليس مما ينكره المتكلمون لانه جائز مع القول بالفاعل المختار
ولا مما ينكره الحكماء لانهم يقولون بان للنفوس الزكية قوى ربما تؤثر
في الكثير من الاجسام التي في عالم الكون والفساد قال سلمنا ظهور المعجز
على يده لم قلت ان كل من كان كذلك كان رسولا وبيانه ان الاستدلال بظهور
المعجز على الرسالة موقوف على مقدمات ثلاثة احدها انه فعل الله وثانيها
ان الله تعالى فعله لاجل التصديق وثالثها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق
اما المقام الاول ففيه النزاع من وجوه احدها انا ان اثبتنا النفس الناطقة
فلعل نفس النبي مخالفة بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره
وان لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وان يكون الانسان عبارة عن البدن المخصوص
فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الابدان فلا جرم
قدر على ما لم يقدر عليه غيره وثانيها ان النبي لعله وجد حجرا او نباتا او
حيوانا له خاصية عجيبة مستعقبة لتلك الآثار الغريبة التي اظهرها النبي
ولما لم يعلم ذلك الجسم غيره لا جرم عجز الكل عن معارضته وثالثها لعل
الجن والشياطين اعانوه عليه وما اعانوا عليه غيره او الارواح الفلكية
اعانوه عليه او الملائكة اعانوه عليه فان قلت هذا باطل لان الانبياء يحيلون الشر الى الشياطين
الملائكة ونحن انما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبياء فقبل العلم بصدقهم
جوزنا وجودهم وعدم عصمتهم وذلك كاف في تحقيق الاحتمال اما
المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين احدهما لا نسلم انه تعالى خلق المعجز لاجل
التصديق فان المعجز لا شك انه ليس بنفس التصديق فلو لم يكن الغرض منه التصديق
لم يكن للمعجز دلالة على التصديق لا سيما وقد بينتم ان افعال الله تعالى لا يجوز ان
تكون معللة بالغرض وتحقيقه ان الفعل بدون الداعي اما ان يكون جائزا
او لا يكون

او لا يكون فان كان جائزا لم يمكن القطع بان الله تعالى فعل المعجز لاجل التصديق بل لعله فعله
لا لامر اصلا وان لم يجز توقف فعلنا الاختياري على داع يخلقه الله تعالى فيكون الله
تعالى فاعلا لما يوجب القبيح واذا جاز ذلك على الله تعالى لم لا يجوز ان يفعل عبثا
واذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق الثاني سلمنا انه فعل
المعجز لمقصود ولكن لم قلت ان ذلك المقصود ليس الا التصديق فلعله تعالى
فعله لغرض اخر وعليكم بيان الحصر ثم انا على سبيل التبرع نذكر امورا اخر
احدها ان يفعله ليكون ابتداء عادة وثانيها ان يكون تكريرا لعادة منقطعة وذلك
ان الفلك الثامن لا يستكمل الدورة الا في ستة وثلاثين الف سنة فيكون حصولها
الى اول الحالة مثل هذه الحالة عادة لها فلعل هذا الذي يكون من هذا الباب
وثالثها ان يكون ذلك كرامة لولي او معجزة لنبي اخر في طرف من اطراف العالم
ورابعها ان يكون ذلك ارهاصا لنبي يأتي بعد ذلك كالاحوال التي ظهرت على محمد عليه
السلام قبل بعثته كالنور الذي يحكى انه كان يظهر في جبين ابيه وخامسها انه يكون
ذلك امتحانا للعقول المكلفة كانزال المتشابهات امتحانا لعقولهم المقام
الثالث سلمنا ان الله تعالى احدثه لكن لم قلت ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق
فان عندكم الله تعالى خالق الكفر والفواحش واذا لم يقبح من الله تعالى فلم لا يحسن منه
ايضا تصديق الكاذب وهذا السؤال الاخير مختص بنا دون المعتزلة ثم نقول هب
انا لم نذكر شيئا من هذه الاحتمالات فلم قلت ان كل من ظهر عليه المعجز كان رسولا و
الرجوع فيه الى المثال ضعيف لانا لا نسلم في ذلك المثال تصديق المدعي لانه ربما قام
الملك في ذلك الوقت لانه حدث في بطنه الم او شاهد شيئا مخوفا او تذكر امرا هاما
طلبه او ما يجل وليس ههنا الا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعي وما قام
قبل ذلك والدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكى ان واحدا كان يجلس في
مسجد فكلما دخل المؤذن واذن قام ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن
اراك كلما اذنت خرجت فقال الابل كلما همت بالخروج اذنت وهذا يدل على ان
دلالة الدوران على العلية ضعيفة ثم ان سلمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق
فلم قلت انه في حق الله تعالى كذلك وستعرف ان القياس المؤيد بالجامع لا يفيد الا
الظن فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا هو الاعتراض على الدليل الاول على
النبوة واما الدليل الثاني وهو الاستدلال بمحاسن احواله على نبوته فضعيف
لان غاية ما في الباب انها تدل على كون ذلك الانسان متميزا عن سائر الناس
بمزيد الفضيلة ولكن من اين يدل على النبوة ولئن يحكى عن [illegible] في
الاخلاق امور عجيبة جعلها الناس فذلكة لهم في الدنيا والاخرة ما بقي عهدهم من

واما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والانجيل على نبوة محمد عليه السلام
فالاعتراض عليه انكم اما ان تقولوا انه جاء في هذه الكتب صفة محمد عليه السلام على سبيل
التفصيل بمعنى انه تعالى بين انه سيجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية شخص
وصفه كذا وكذا فاعلموا انه رسولي واما ان لا تقولوا ذلك بل تقولوا انه تعالى بين
ذلك بيانا مجملا من غير تعيين الزمان والمكان والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل
لانا نجد التوراة والانجيل خاليا عنه لا يعلمه اليهود والنصارى حتى حرفوا الكتابين
لانا نقول ان هذين الكتابين كانا مشهورين في المشارق والمغارب ومثل هذا مما
لا يصح ان يتطرق التحريف اليه كما في القرآن وان ادعيتم الثاني فمسلم لكن
علمه لان ذلك على التعيين لا يدل على ظهور فاضل شريف وان دل على النبي
لكن لا يدل على نبوة محمد عليه السلام اذ لا يكون المبشر به انسانا آخر اقول
هذا الذي ذكرتم كله بمنزلة شبهة السوفسطائية فان اليقين الذي حصل للعقل
اذا قام انسان على طريقة مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من
عند الله والدليل على صدق قوله ان الله تعالى يظهر على يدي امرا خارق العادة
وظهر وقال من اراد تصديقي فليات بمثل ما ظهر على يدي فعجز من عداه عن ذلك
لا يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد اشار المصنف ايضا الى هذا المعنى في
الجواب عن الاعتراض الثاني واما المذكور في التوراة والانجيل الدال على نبوته عليه السلام
فكثير نذكره المنصفون من الواقفين عليها منها ما ذكر في التوراة بعبارة
بعينها هكذا جاء الرب من طور سيناء وظهر بساعير وعلا بفاران وفي التوراة
ان اسماعيل كان في برية فاران يعني بادية العرب وذكر الواقفون على جبالها
ان فاران في طريق مكة قبلا لعرفات بميلين ونصف وهو كان المنزل في
الساعة على يسار الطريق من عراق الى مكة ومنه ما جاء في السفر الخامس ان
الرب قال لموسى اني مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم وايما رجل لم يسمع كلماتي مثلك في
التي يؤديها عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه ومنها ما جاء في السفر الاول ان هاجر
انها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع و
ايضا جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر من انجيل يوحنا ان المسيح قال اني
اسال ابي ان يعطيكم فارقليطا آخر يكون معكم الى الابد وهو روح الحق والفارقليط
معناه كاشف الخفيات وامثال هذه في هذين الكتابين وفي كتب سائر الانبياء
التي عندهم كثيرة لا يطول الكتاب بذكرها ولا تقدر المخالف على دفعها او صرفها
الى ملك او الى نبي آخر او على ان يكتمها قال سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
النبوة لكن لا نسلم انها ما تدل على الصدق فيما يدعون من

لعينها

احدها شبهة الدهرية وهي القدح في الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما بالجزئيات
مريدا وثانيها شبهة منكري التكليف فانهم يقولون الانبياء انما جاءوا من عند الله
بالتكليف لكن القول بالتكليف محال على ما تقدم كلامهم فيه وثالثها شبهة البراهمة 119
وهي من وجهين الاول ان ما جاء به الرسول ان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به
الرسول او لم يرد وان علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول او لم يرد
وان لم يعلم لا حسنه ولا قبحه فان كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد
به الرسول او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن
امارات الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن في محل الحاجة قبح الانتفاع به
سواء ورد به الرسول او لم يرد لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة الثاني
ان دلالة المعجز على النبوة ليست الا للمعجز بالاتفاق لكنا بينا ان المعجز لا يدل البتة فامتنع
الجزم بالصدق ورابعها شبهة اليهود وهي من وجهين الاول ان الله تعالى لما
شرع شريعة موسى عليه السلام فاما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى يوم القيامة
او بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني فقط او بين الشرع ولم يتعرض لبيان
التأبيد والتوقيت فان قلنا انه تعالى بين التأبيد لم يجز نسخه اصلا
اولا فلانه تعالى لما اخبر بان هذا الشرع ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا
وهو غير جائز على الله تعالى واما ثانيا فلانه لو جاز ان ينص الله تعالى على ان شرع
موسى عليه السلام ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد عليه
السلام ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم تجويز نسخ شرعه عليه السلام واما
ثالثا فلانه لو جاز ان يخبر الله عن التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل ارتفع
الامان عن كلامه ووعده ووعيده وذلك باطل بالاتفاق واما ان قلنا انه تعالى
بين في شرع موسى عليه السلام انه ثابت الى الوقت الفلاني كان هذا من الامور العظيمة
التي تتوفر الدواعي الى نقله فوجب ان ينقل ذلك التوقيت متواترا ولو نقل متواترا
لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام
عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمد عليه السلام معلوما بالضرورة
للخلق وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلائل
لعيسى ومحمد عليهما السلام على اعدائهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا
القسم ولانه لو جاز ان لا ينقل هذا التوقيت نقلا متواترا لجاز ان يقال
ان محمدا عليه السلام وقت الصوم في رمضان الى شوال والقبلة الى الكعبة الى عشر
ولانه قال ان شرعي يبقى مؤبدا الى الوقت الفلاني مع انه لم ينقل شيء من ذلك و
حينئذ يقدح في شرع محمد واما ان قلنا انه تعالى بين في شرع موسى انه ثابت
ولم يبين التأبيد ولا التوقيت فهذا محال لما انه سنبين ان شاء الله تعالى في اصول الفقه

ان الامر لا يفيد الا وجوب الفعل مرة واحدة ومعلوم ان شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك
فان التكاليف كانت متوجهة بذلك الشرع على الخلق الى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق
ولما ظهر فساد هذين القسمين الاخيرين تعين الاول ويلزم من صحته امتناع النسخ
الثاني ان اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب
يخبرون عن موسى وعيسى عليهما السلام ان كل واحد منهما اخبر ان شرعه باق الى يوم القيامة
وخبر التواتر يفيد العلم والا لما امكنكم اثبات وجود محمد عليه السلام فضلا عن نبوته
واذا صح ذلك عنهما فلا شك ان قولهما حجة لا سيما ان شرط التواتر استواء الطرفين
والواسطة وهذا مفقود في ذلك النقل اما اليهود فلان بخت نصر قتلهم حتى
لم يبق منهم الا عدد يسير دون عدد التواتر واما النصارى فلانهم كانوا قليلين
في ابتداء الامر لا يقال انا نقل اليهود ضعيف لان اليهود كانوا امة عظيمة
وكانوا متفرقين في شرق الارض وغربها وفي البلاد المتباعدة جدا فيستحيل
قتل هذه الامة العظيمة الى حيث لا يبقى منهم على وجه الارض عدد التواتر واما
حديث النصارى فضعيف ايضا لان ذلك يوجب القدح في شرع عيسى عليه السلام قبل
مبعث محمد عليه السلام وذلك مما لم يقل به احد الجواب ان الحق في رسالة محمد
عليه السلام ظهور القران عليه وسائر الوجوه انما يذكر للتتمة والتكميل قوله
لو جاز انخراق العادات لارتفع الامان عن البديهيات قلنا هذا الزام على
الفلاسفة لاحتمال تشكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم قوله يجوز
ان يكون المعجز لا من الله تعالى وان كان منه لكن الغرض منه شيء سوى التصديق
قلنا الحق ان كونه اي المعجز على حرف الصدق معلوم انه لو كان المدعي كاذبا
لوجب على الله ان يمنع من ظهور ذلك المعجز منعا للعباد من الوقوع في الضلال
وهذا الجواب ضعيف لانه يجب على الله تعالى كشف الحال منها ولم يجهل ظهور
المعجز وهنا الغرض سعيد لانه على تقدير الله تعالى لا لكذب المدعي فاما لا يجهل
ذلك ولجهل غيره فلو قطع المكلف باحد الاحتمالين دون الاخر كان التقصير
من قبل العبد لا من الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال الا ترى
انه لم يقبح انزال المتشابهات من الله تعالى لما انها محتمل غير قاطعة فكذا ههنا
واعتقادنا ان الله تعالى يجيز الكفر على المسلمين ولكنهم من قتل العلماء والمسلمون
يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار والله لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم
مناهم والكفار يتولون دعواتهم اللهم انصر جيش ... الملك وان لم
نفرض ما يخرجه من يكذب مدعي النبوة والمخالفة لا نرضى به فاسئله عن
ما اعطيتنا من القوة والتمكين والله تعالى قد لا يفعل ذلك فيجب ان
يكون هذا تويها لتصديق الكفر فلما لم يكن هذا فكذا ما قالوه والجواب

والجواب الحق مبني على مقدمة وهي ان تجويز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فانا نجوز
ان يخلق الله تعالى انسانا شيخا في الحال من غير الوالدين ولكن تنقلب الانهار دما
والجبال ذهبا ثم انا مع هذا التجويز نقطع بانه لم يوجد ولان من واجه غيره بالشتم
فعبس المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شزرا علم بالضرورة غضبه وكذا القول
في خجالة الخجل وصفرة الوجل مع ان حصوله ابتداء بدون الغضب ممكن وهذا ايضا
لازم على الفلاسفة على ما قررناه واذا ثبت هذا فنقول انا علمنا ان المحدث لهذا المعجز
هو الله لما قدمنا ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وانما قلنا انها دالة على
التصديق لانا اذا رأينا النبي عليه السلام يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوى
الرسالة فسود وجه القمر مثلا ثم قال النبي عليه السلام ذلك اسود حينئذ يحصل لنا الضرورة
الى العلم بانه تعالى صدقه في تلك الدعوى ولذلك فان كل من اقر من الفرق الماضية
بان هذه المعجزات من فعل الله تعالى امن بصدق المدعي ولم يبق له فيه شك
وتجويز سائر الاقسام بحسب العقل لا يقدح في هذا العلم الضروري كما ضربناه
من المثال واما شبه الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها واما
شبه البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح وقد بطل القول فيه ولنذكر فوائد
البعثة على التفصيل فنقول قد عرفت ان الامور فمنها ما يستقل
العقل بادراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم الى الصانع
الحكيم وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تاكيد العقل بدليل النقل وقطع
عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فيتبين تعالى ان بعثة
الرسل لقطع عذر المكلف وحجته والعلماء ذكروا وجوها ثلثة في تلك الحجة الاول
ان يقولوا ان الله جل ثناؤه ان خلقنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين
لنا العبادة التي يريدها منا انها ما هي وكيفيتها وكم هي فانه وان وجب اصل
الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع
هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت اعذارهم الثاني
ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى و
الشهوات فهلا امددتنا بما ينبهنا اذا سهونا ويثبتنا واذا مال بنا الهوى
منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك
القبائح الثالث لئن يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر
ولكن لا نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح يعذب خالدا مخلدا لا سيما ولنا نعلم ان لنا
في فعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من اعز وعمل صالحا استحق الثواب

لاسيما وقد كشفنا عليك انه لا ممتنع عليك في شيء منه فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح
داعيا ولا وازعا اما بعد البعثة اندفعت تلك الاعذار فكانت البعثة
قطعا لعذر المعاندين من هذه الوجوه واما فايدة بعثتهم فيما لا يستقل العقل
بدركه فقد ذكروا امورا احدها ان العقل لا يدل الا على الصفات التي
يحتاج الفعل اليها اما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الخبرية ٢
فلا طريق اليها الا السمع وثانيها ان المكلف يبقى خائفا فيقول لو اشتغلت
بالطاعة كنت متصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه ولو لم اشتغل به فربما عذبت
بترك الطاعة فيبقى في الخوف وثالثها انه ليس كل ما كان قبيحا عندنا كان
قبيحا في نفسه فان النظر الى وجه الحرة العجوز الشوهاء قبيح والى وجه الامة ٣
الحسنا حسن في الشرع ورابعها ان الاشيا المخلوقة في الارض منذ غذا آدم
وهلم جرا ومنها سم والتجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد الادوار العظيمة ومع ذلك ففيها خطر
على الاكثر وفي البعثة فايدة معرفة طبايعها ومنافعها من غير ضرر وخطر وخامسها
ان المنجمين عرفوا طبايع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة
يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية لا تفي بادراك الكواكب الثابتة ثم هب
انهم وقفوا على الكل بالرصد فكيف وقفوا على احوال عطارد مع ان الالات الرصدية
لا تفي باحواله لصغره وخفائه وقلة بعده عن الشمس حتى التشريق و
التغريب وسادسها ان الانسان مدني بالطبع والاحتياج مظنة التنازع
المفضي الى التقاتل فلابد من شريعة شارع لتكون مرغبة في الطاعات و
زاجرة عن السيئات ولو فوض كيفية العبادة الى الخلق فربما اتى كل طايفة
بوضع خاص ثم اخذوا يتعصبون لها فيفضي ذلك الى الفتن اما وضع الشريعة
بانا في ذلك وسابعها ان الذي يفعله الانسان لمقتضى عقله يكون كالفعل
المعتاد والعادة لا يكون عبادة واما الذي يامر به من كان معظما في قلبه
ولا يكون موافقا على الميتة كان اتيانه به لمحض العبادة ولذلك ورد الامر
بالافعال الغريبة في الحج وثامنها ان العقول ضعيفة وتنبه الكامل نادر
والاسرار الالهية عزيزة جدا فلابد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ليفضي الى كل
مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه وتاسعها ان كل جنس تحته
انواع فانه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها وكذا الانواع بالنسبة
الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الاشخاص والاشخاص بالنسبة الى الاعضا
فاشرف الاعضا ورئيسها هو القلب وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على
جميع جوانب البدن فكذا الانسان لابد فيه من رئيس والرئيس اما ان يكون حكمه
على الظاهر فقط وهو السلطان او على الباطن فقط وهو العالم او عليهما معا

وهو

وهو النبي اذ من يقوم مقامه فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ وكما ان
القوى المدركة انما تفيض من الدماغ على الاعضا فكذلك قوة البيان والتعليم
انما تفيض منه بواسطة خليفته على جميع اهل العالم وعاشرها الهداية الى الصناعات
النافعة قال الله تعالى في داود وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال في نوح عليه السلام واصنع
الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما
يجري مجراها اشد من الحاجة الى الدرع ثم توقيفها على استخراجها بالتجربة
للخلق ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها وحادي عشرها انه لابد في المعيشة
من علمي الاخلاق والسياسة فلابد من البعثة لتعليمها ولهذا قال تعالى لنبيه عليه السلام
خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان
وقال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وقوله وانك لعلى خلق عظيم فقد ظهرت فايدة
البعثة من هذه الوجوه واما شبهة اليهود فما يحكى عن اولاها ان الله تعالى بين
ان شريعة موسى موقتة بيانا اجماليا ولم يبين كمية الوقت فلو كان كذلك لعرف
ذلك بالتواتر كما عرف اصل ذلك الدين بالتواتر قلنا لم لا يجوز ان يكون توفر الدواعي
الى نقل الاصل اتم من توفرها على نقل الكيفية فلا جرم كان احد التواترين
اقوى من الاخر والجواب عن اخراها ان بلوغ رواة هذا الخبر الى حد التواتر
في جميع الاعصار غير معلوم واذا كان كذلك لم يحصل العلم بهذا الخبر
شبهة البراهمة ان الرسل اما ان يجيئوا بما يوافق
اولى
العقول او بما يخالفها وما يخالف العقول غير مقبول فلا فايدة في مجيئهم بذلك
وما يوافقها فلا حاجة فيه اليهم فاذن لا فايدة في مجيئهم وجوابهم ان كل ما يوافق
العقول لا يخلو اما ان يستقل العقول بادراكه واما ان لا يستقل ولا يحتاج اليهم
في القسم الثاني وايضا ما يخالف العقول يتنوع على قسمين احدهما ما يقتضي العقول
نقيضه والثاني ما لا يقتضيه ولا يقتضي نقيضه ومن الثاني ما يمكن ان يكون حكما خيرا
الى معرفته في العاجل والآجل وهم يعترفون بذلك واما الشبهة الاولى
لليهود فحوله ان ظاهر لفظ التورية الحكم بالتابيد في مثل قوله تمسكوا بالسبت
ابدا وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة لان التابيد قد يستعمل
فيما بقي مدة طويلة فان في التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك
اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه حرم على لسان موسى عليه السلام كثيرا من الحيوان

وهذا النسخ ذا... هو عندهم غير ممكن لان الله تعالى ذكر في السفر الثاني من التوراة قربوا
الي كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية من المغارب قربانا دائما
لاحقا بكم ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال في موضع كل عبد خدم ست سنين
يعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم ابدا وقال في موضع اخر
يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال هذه كثيرة تنبه عليها كل
منصف يطلع على كتبهم المنزلة واما شبهتهم الثانية وهي القول ان موسى
عليه السلم اخبر ان شرعه لا يرتفع الى يوم القيمة فكذلك غير مسلم لان موسى عليه السلم
ما اخبر عن المعاد والقيامة في التورية وانما اخبر بها الانبياء الذين كانوا
بعده والقول بانتشار اليهود في شرق الارض وغربها باطل لانهم كانوا مجتمعين
في الشام الى ان قتل بخت نصر اكثرهم ولم يصل الى العجم منهم احد قبل ما بعث
بخت نصر او من قام مقامه جماعة من اسرائهم الى اصفهان فبنوا بها المدينة المعروفة
باليهودية ولو كانوا بعد بخت نصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار للتورية
ثلاث نسخ مختلفة احدها التي في ايدي اليهود القرائين والربانيين والثانية
التي في ايدي السامرة والثالثة النسخة المعروفة بتورية السبعين التي اتفق
عليها سبعون حبرا من احبارهم وهي في ايدي النصارى والاختلاف الذي بين
هذه النسخ في التواريخ والشرعيات مشهور واذا لم يبق لهم نقل التورية
التي عليها اساس دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن نبي عليه
ان شرعه يبقى الى الابد وتواتر النصارى ايضا قريب من ذلك لان تواتر
اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدا لان الذين امنوا بعيسى
عليه السلم ... كانوا قليلي العدد ولذلك صار لانجيلهم اربع نسخ نسخة متى
ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة مارقوس وذلك لان كل واحد من الاربع
الحواريين نقل على وجه واكثر تحريفا ... لا حكام التورية كاباحة لحم الخنزير
وجواز ترك الختان والغسل مروي عن الحواريين لا عن عيسى عليه السلم
وقولنا لا يجوز على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه
في الحجز على الله تعالى ان ذلك لا يجب اذا كان له اعلام والاستدلال بنزول
المتشابهات غير وارد عليهم لانهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع
الحيرة فيما هم مكلفون به في الدين والمتشابهات ليس من ذلك القبيل
لان الوقف على الحول فيما يعلم تاويله الا الله لا يضر في الامور الدينية الا تفرق
وتكثير

127

وتمكين الكفرة من المسلمين وعدم اجابة دعوات اهل الحق واجابتها لاهل الباطل فليس
مما يضر بامور الدين لان نصها لا ينفع فيها وقوله نحو من الشيء لا ينافي الوجوب
بعد ... ذلك لانه اذا لم يكن العدم واجبا واما فوائد البعثة التي علم بعد
فنقول ضرورة وجود الانبياء لتكميل الاشخاص من العقائد الحقة والاخلاق
الفاضلة والافعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم واجلهم وتكميل النوع
باجتماعهم على الخير والفضيلة وتساعدهم في الامور الدينية وسياسة الخارجين
عن جادة الخير والصلاح وباقي الوجوه التي عددنا فلبعضها زيادة
في المنفعة وبعضها لا فائدة في ايرادها فان الانبياء عليهم السلم لم يعلمونا الطب
ولا طبائع الحشائش ولا طبائع حركات الفلك ولا ارصد عطارد ولا اكثر
الصناعات واما الوجه السادس فاحضرون الحكماء وطريقتهم في اثبات النبوة
انهم يقولون الانسان مدني بالطبع بمعنى انه لا يمكن الشخص الواحد لا يمكنه ان يحصل
اسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس
الذي يحفظ من الحر والبرد والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة والاسلحة
التي يحفظ بها من السباع والاعداء وكل ذلك غير حاصل في اصل الوجود
بل كلها مما يحصل بالصناعات والانسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا
بل هو مضطر الى المعاونة من بني جنسه في ذلك حتى يتوزع كل واحد شيئا من ذلك فيحصل
بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من
معاملات ومعاوضات واذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد
من قانون بينهم مبني على العدل والانصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعض ولا يجوز
ان يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية في ذلك البعض والا
لما قبله الاخرون وتلك الخصوصية يجب ان يكون من عند خالقهم حتى ينقادوا
لذلك فالاتي بها هو النبي ولا بد له من امر يختص به دون غيره يقتضي ذلك
لمن وقف عليه ان يقر بكونه نبيا وينقاد له وذلك هو المعجز ولا بد من ان
يمهد الشارع لهم طرق العارف والاعتراف بالمعبود تعالى تقليدا والاقرار
بنبوة ذلك النبي وان يضع بينهم القوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج
عن مصالح النوع وان يفرض عليهم العادات لئلا ينسوا معبودهم ويوافقه
ما سواه عن من العبادات والمعاملات كيلا يخونوا ولا يتبعوا مذاهب اهل
النفاق

[illegible]

وان يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الامر حتى يثقوا به ويعملوا بحسبه وهذه التقررات لنوع الانسان اتم من خلق الاشفار والحاجبين لوقاية العين ومن تعريض الاظفار لادعام لحوم الاصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان الى الكمال لابد وان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم لتحصيل النظام وتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله قال ـــــ مسئلة في عصمة الانبياء عليهم السلام القائلون بالعصمة منهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم انه يكون متمكنا منه والاولون منهم من زعم انه مختص في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ومنهم من ساعد على كونه مساويا لغيره في الخواص البدنية لكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة او بعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسن الاشعري والذين لم يسلبوا الاختيار فسروها بانه الامر الذي يفعل الله تعالى بالعبد وعلم انه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى حد الالجاء وهؤلاء احتجوا على فساد قول الاولين بان الامر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ومن النقل بقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي ولا تجعل مع الله الها آخر ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وما ابرئ نفسي ثم انهم ارجعوا اسباب العصمة الى امور اربعة احدها ان يكون لنفسه او لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفرق بين الفعل والملكة معلوم وثانيها ان يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وثالثها تاكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى فانه انه متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى او النسيان لم يترك مهملا بل يعاتب عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما عن المعاصي لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة ثم صار ذلك العلم معينا على مقتضى الملكة النفسانية ثم

ثم الوحي يصير متمما لذلك ثم خوف المواخذة على القدر القليل يكون موكدا لذلك الاحتراز فيحصل من اجتماع هذه الامور تأكد تحقق العصمة اقول ـــــ في كون اسباب العصمة مشتملة على هذه الامور الاربعة نظر لانهم جعلوا الوحي احد اسبابها واكثر من الامة يقولون بعصمة الملائكة والائمة وبعصمة حواء ومريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي اليهم والتحقيق يقتضي ان لا تكون العصمة لاجل الطمع في السعادة او الخوف من المعصية لان ذلك يقتضي ان لا تكون العصمة مقتضى طبع صاحبها بل يكون بالتكلف والاجود ان يقال ان الله تعالى يفعل في حق صاحبها لطفا لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على راي المعتزلة او يقال انها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وهذا على راي الحكماء قال ـــــ ثم اتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلاجرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساده انه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء به فيه واجبا لقوله تعالى فاتبعوه وفساد ذلك يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز اظهار الكفر على سبيل التقية واحتجوا عليه بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء النفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا القول باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية ولانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به مبداء ظهور الدعوة لان الخوف الشديد كان حاصلا لابراهيم في زمان نمرود ولموسى في زمان فرعون مع انهم لم يمتنعوا عن اظهار الحق ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا اظهاره لكنه جوز الكبائر عليهم والاكثرون لم يقولوا به لوجوه احدها لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل درجة من عصاة الامة فبالاجماع

اقول ـــ لو قال الانبياء اكثر علما بقبح الفواحش واوفر اقبالا لاعلا
للامور الالهية فيكون صدور الذنب عنهم افحش لكان اقرب والمحصن يرجم
لا لشرفه بل لاستغنائه عن الزنا بخلاف غيره قال ـــ ان يقدر
اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا والا لكان ادنى حالا من عدول الامة وباطل
ان يقدر اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه
محرم لقوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة
وايضا لو اتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي
الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال اقول ـــ هذا الدليل
لا يختص بالكبيرة بل ياتي في الصغيرة قال ـــ اما الذين لم يجوزوا
الكبائر فقد اختلفوا في الصغائر واتفق الاكثرون على انه لا يجوز منهم
الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز صدورها منهم
على احد وجوه ثلاثة احدها السهو والنسيان والثاني ترك الاولى والثالث
اشتباه المنهي بالمباح اقول ـــ ترك الاولى ليس من المعاصي فان الاولى
وغير الاولى يشتركان في كونهما مباحين وانما يعاتب على ترك الاولى لا على
سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الاولى واما اشتباه المنهي
بالمباح لا يجوز عليهم لانه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف
يحسن زجرهم ولهذا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم والذي يشتبه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به
قال ـــ واختلفوا في الوقت الذي يعتبر فيه العصمة اما
الفضيلية من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى انه يكفر ومنهم
من لم يجوز ذلك ولكن جوزوا بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن
فورك لكنه زعم ان هذا الجائز لم يقع ومن الحشوية من زعم ان الرسول عليه السلام
كان كافرا قبل البعثة لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ولقوله تعالى ما كنت
تدري ما الكتاب ولا الايمان واتفق المحصلون على فساد ذلك ومن الناس
من طرد ذلك الحكم في الامة وقال لما لا يجوز ان يكون الرسول كافرا قبل البعثة
لا يجوز ان يكون الامام ايضا كافرا قبل الامامة ولذلك نقدح في امامة
الشيخين واما انه هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالاكثرون
من اهل السنة جوزوا ذلك مستدلين باحوال اخوة يوسف وهم

ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم ثم الذين جوزوا ذلك منهم من جوز فعل
الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه
ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح فاما لو اصروا على الذنوب بحيث
يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز لان المقصود من بعثتهم
يفوت على هذا التقدير واما انه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر
قبل البعثة وبعدها فالروافض اوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوها لكن
اختلفوا في كيفيتها اما النظام والاصم وجعفر بن مبشر فانهم جوزوا
ذلك على سبيل السهو والنسيان فقال لهم اما ان يقولوا انه حال السهو
مكلف وهو غير جائز لانه تكليف ما لا يطاق او لا يبقى مكلفا فحينئذ
لا يكون ذلك معصية او يقولوا انهم عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان وهو
قول اهل السنة ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الاولى لا يقال
لو كان ترك الاولى سببا لاستحقاق العقاب لحرموا ابدا اذ لا عمل الا
وفوقها عبادة اعلى ولا يستحق العقاب على المباحات لانا نقول
استحقاق العتاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا كان يلزم منه فوات
مصلحة او حصول مفسدة لا الموازنة و في الاعتذار عن قصة ادم
عليه السلام منهم من زعم ان قوله وعصى ادم اي وعصى اولاد ادم كما في قوله واسئل القرية
ومنهم من سلم ان المراد منه ادم ثم زعم ابن فورك ان ذلك كان قبل الرسالة
ومنهم من قال كان بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان
لقوله تعالى فنسي والاعتراض عليه ان ابليس ذكر ادم وقت الوسوسة
امر النهي فقال ما نهاكما عن هذه الشجرة ومع هذا التذكير يمتنع حصول
النسيان وايضا ان الله عاتبه على ذلك في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة
وادم وحواء اعترفا بالزلة حيث قالا ربنا ظلمنا والله تعالى قبل توبتهما
فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان [التناول]
متذكرا للنهي لكنه اقدم على التاويل وهو من وجوه احدها زعم
النظام ان ادم فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد
النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة الى الشخص كذلك يكون اشارة الى النوع
لقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وزعم الاخرون ان النهي وان كان ظاهرا
في التحريم لكنه ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر لدليل عنده اقول
لو كان قول من يقول المراد من قوله تعالى وعصى اولاد ادم قوله تعالى

ذلك الحكم

من خصه ادم فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما وبالاتفاق لم يشرك ادم ولا حوا وانما اشرك اولادهما ومن يقول ابليس ذكرناه ومع هذا التذكير يمتنع النسيان فجوابه انه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى فنسي وهذا النهي يجوز ان يكون نهي الكراهة لا نهي التحريم وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتاويل والتوفيق

قال مسئلة الكرامات جائزة عندنا خلافا للمعتزلة والكرامية والاستاذ ابي اسحق منا لنا التمسك بقصة مريم واصف ثم تمييز الكرامة عن المعجزة بالتحدي

اقول للمنكران يقول ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان اما في عيسى فعلى سبيل الارهاص واما في سليمان فقد كان على سبيل التحدي مع بلقيس يعني بعض اتباعي يقدرون على هذا فهل تقدرون انتم عليه بدليل انها اسلمت بعد مشاهدة المعجزات

قال مسئلة الانبيا افضل من الملئكة عندنا خلافا للمعتزلة والقاضي منا وللفلاسفة لنا قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وسوآء اجريناه على العموم او حملناه على عالمي ذلك الزمان كما في قوله واني فضلتكم على العالمين فالمقصود حاصل ولان البشر يعبدون الله تعالى ويعبدونه مع كثرة الصوارف عنه من الشهوة والغضب والموانع الداخلية والخارجية وليس للملك شيء من ذلك فطاعة البشر اشق فهي افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها

اقول لقائل ان يقول ان تريد بالفضل كثرة العلم او القرب الى الله او غير ذلك فان اردت به كمال العلم فغير مسلم لان علوم الملك فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان اردت به القربة فالملائكة اقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين خالقهم والانبيا محتاجين الى الوسائط

قال اما الفلاسفة فقد احتجوا على ان الملك افضل بوجوه احدها ان الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسيط اشرف من المركب وثانيها ان الروحانيات صور مجردة كمالاتها حاصلة بالفعل والنفوس البشرية مادية اما بجوهرها عند من يجعل النفس مزاجا او في افعالها عند من يجعلها مجردة وعلى التقديرين فهي بالقوة وما بالفعل التام اشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات صور مجردة ليس فيها طبيعة للانفعال فهي موجودات محضة وخيرات محضة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع العدم والشر والخير افضل من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية كثيفة وسادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوتي العلم والعمل اما العلم فلاحاطتهم بالامور الغائبة عنا واطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية علينا ولان علومهم علوم عقلية وعلوم الجسمانيات علوم حسية وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم فطرية امنة من الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية معرضة للغلط واما العمل فلمواظبتهم على العبادة يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجسمانيات ليسوا كذلك وسابعها ان الروحانيات لها قوة على تصريف الاجسام وعلى الزلازل العلوية من غير ان يعرض لها فتور وكلال السماوية

بخلاف الجسمانيات وثامنها الروحانيات اختيارها متوجهة الى الخير ونظام العالم والجسمانيات اختيارها غير جازمة بل مترددة بين جهتي السفل والعلو وتاسعها الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الكاسدة ونسبة الارواح السبعة الى كل فلك كنسبة الهياكل السماوية المشرفة الى الارواح السماوية المشرفة وعاشرها الارواح الفلكية متصرفة في هذا العالم فانها هي المدبرات امرا فهي المبدا والمعاد وهما اشرف من ذي المبدا والمعاد فالروحانيات اشرف

اقول الحكماء اعلم واخبر كثيرا فقوله البسيط اشرف من المركب فيقتضي ان يكون العناصر اشرف من الناس حتى من الانبياء فان اجسامهم مركبة من العناصر وقوله الروحانيات مطلقة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنهما فيقال له ان اردت بالروحانيات المفارقات فالنفوس البشرية مفارقة

وهي ملابسة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات كمالاتها بالفعل فذلك يخص العقول وههنا اخرج النفوس عن الروحانيات وقوله الروحانيات موجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة وصورة فمن هذه الجهة سقطت النفوس العلوية والسفلية من الجملة وقوله الروحانيات نورانية علوية لطيفة وصفها باوصاف الاجسام فان النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف من خواص الاجسام الا ان يريد بهذه الاوصاف غير ما هي دالة عليه وقوله في تفضيل علم الروحانيات باحاطتهم بالامور الغائبة عنا ممنوع لان الغيبة والحضور لا يكون الا عن الاجسام وقوله واطلاعهم على مستقبل احوالنا ناقض قوله لان علومهم عقلية وقوله علومهم فعلية فيقتضي انها لا تعلم الا لانها تستفيد علما اياه ولا يعلم السافل منها ما هو اعلى منها واما عكوفهم على العبادة فمن شان النفوس السماوية عندهم التي تحرك اجسامها تقربا الى المبادي وقوله الروحانيات تقوى على تصريف السحابية والزلازل فههنا اخرج العقول عن الروحانيات لانها

لا كما يشير الاجسام والرياح والابخرة التي تصير ارواحا ويجعل الزلازل
ليست بعقول ولا نفوس وقوله الجسمانيات احتياجا ذاتها عن [illegible]
اخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وقوله الروحانيات
مختصة بالهياكل العلوية والجسمانيات بالهياكل الفاسدة اخرج
العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية وقوله
الارواح الفلكية في المدبرات امرا خاص بالنفوس السماوية وخرج
العقول من الروحانيات وقوله في المبدا والمعاد قول الاصول
به احد فان الفلاسفة يقولون ان المبدا امر لله والمعاد اليه لا من
النفوس واليها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان كمال النفوس
الانسانية وغاية معرفة الله تعالى والتوجه بالكلية اليه سبحانه
وهو المراد من عوده اليه قال اما المسلمون فقد احتجوا
على التفضيل بقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين وقوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون وقوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم والجواب
عن شبه الفلاسفة مبني على فساد اصولهم وقد علم ذلك وعن التمسك
بالآيات مذكور في الكتب البسيطة اقول لو دلت
الاية الاولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس لكنها
ما دلت على تفضيلهم عليه بعد الاجتباء وفي الاية الثانية نفي
الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على المسيح لان
ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله يقول المشركين
انهم بنات الله والآية الثالثة تدل على تخيل النسوة
ان جمال الملك اشد من جمال البشر ولا تدل على تفضيل الملك على
البشر قال القسم الثاني في المعاد

مسئلة اختلف اهل العلم فيه فاتفق المليون على المعاد
البدني والفلاسفة على المعاد الروحاني وجمع من المسلمين والنصارى
عليهما وجمع من الالهيين على نفيهما وتوقف جالينوس [illegible] اقول
اما القائلون بالمعاد البدني فمنهم من زعم ان الله تعالى يعدم البدن
ثم يعيده ومنهم من زعم انه تفرق الاجزاء ثم يجمعها والالام فيه [illegible]
مسئلة

مسئلة الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا
او لا جسما ولا جسمانيا او متركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا
اما المتكلمون فزعموا انه جسم ثم الجمهور منهم يقولون انه هذه البنية
المحسوسة وهو ضعيف اما قوله ان البنية فلانها دائما في التغير
ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى السمن مع ان كل
واحد يعلم ان هويته باقية في الاحوال كلها واما قوله المحسوس
فضعيف ايضا لان المحسوس هو اللون والشكل القائم بسطحه
الظاهر والانسان ليس عبارة عن مجرد هذا اللون والشكل
القائمين بسطحه الظاهر والا لكانت الاجزاء الداخلة بأسرها
خارجة عن هويته فثبت ان ما هو مسمى الانسان غير محسوس
بالاتفاق اقول يريدون بهذه البنية الاجزاء الاصلية
من البدن التي لا يمكن ان يتقوم الحي باقل منها لا الاجزاء التي
تزيد وتنقص في الاحوال وبالمحسوس ان من شأن تلك الاجزاء ان
يحس بها لا انها محسوسة بالفعل والاجزاء الداخلة تحس بالتشريح
وان لم تكن محسوسة في حال الحياة وهي غير اللون والشكل فكان شرح
المذهبين واحدا

قال ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى
في القلب وزعم النظام انها اجسام لطيفة سارية في الاعضاء و
الاطباء زعموا انه الروح اللطيف الموجود في الجانب الايسر
من القلب ومنهم من جعله الروح الدماغي ومنهم من جعله الاخلاط
الاربعة او الدم خاصة ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن
وتخطيطه وتأليفات اجزائه ومنهم من جعله عبارة عن الحياة
اما الذين قالوا انه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفة وكثير من
المعتزلة ومنا الغزالي والحجة الكثيرة لتثبيتها من وجوه الاول
ان العلم بالله غير منقسم اذ لو انقسم لكان اما ان يكون كل واحد
من اجزائه علما او لا يكون فان كان [illegible] ما امكن ان يكون علما بذلك
المعلوم

فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف وان لم يكن عالما بالكل العلوم والمجموع تلك الاجزاء ان لم تحصل هيئة زائدة لم تحصل العلم بالله تعالى بهذا خلف وان حصلت هيئة زائدة فان انقسمت عاد التقسيم والا حصل المقصود واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون محله منقسما لان الحال في المنقسم منقسم وكل متحيز منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فمحل العلم بالله غير متحيز ولا حال في المتحيز وجوابه انا بينا اثبات الجوهر الفرد ثم قوله الحال في المنقسم منقسم منقوض بالنقطة والوحدة وصرح الاضافة والوجه الثاني لو كان محل العلم والقدرة وساير الاعراض النفسانية اما ان يكون هو البدن فاما ان يكون محلها جزءا واحدا من البدن او اكثر من واحد والاول محال اما اولا فلاستحالة الجزء الذي لا يتجزى واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون ما عدا ذلك الجزء ميتا جمادا فهو مكابرة واما الثاني فاما ان يكون الاجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيلزم العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة وهو محال او يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة على حدة فلا يكون الانسان الواحد عالما واحدا بل علماء لكنه باطل بالضرورة فان كل واحد يعلم من نفسه شيئا واحدا لا اشياء جوابه انه منقوض على مذهبه بالحواس الخمسة الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب وبقية ادلتهم مع الجواب عنها مذكورة في كتب الحكمة اقول

حجتهم الاولى مبنية على ان العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم فان كان حلوله حلول السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز ان يكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث انه واحد منقسما فيجب ان يكون محله غير منقسم واورد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم عرض سار ولا بالوحدة والاضافة لانها عقليان ولا بالوحدة في الشيء لامتناع حلوله في شيء غير موصوفة والذي قال في اجزاء العلم بالشيء فالتحقيق انه يمكن ان يكون علومها لا بذلك الشيء كالجنس والفصل و والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركيبها تقوم بها فهما تقوم بالعالم ولا يلزم

هكذا الوصف الذي في حكمها فان محلها انقسام فعلم انقسامها من علم ولا يلزم فكان القلب والعلم يكون من فلا يلزم المناسبة الجهة في واما لكل كل بل يلزم من ان الاجزاء موصوف بسائر الاجزاء بل ميتا الاجزاء في باقي كون البدن من جزء بالعلم والقدرة والالزام يكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة غير وارد عليهم لانهم يجوزون ذلك وابو علي يقول يكون كل حس في حاسة في عضو يمكن منتهيا الى الجزء الكثير وكذلك القدرة ولكن الاحساس في استعمال القلب تكون للنفس بواسطتها احتج على اثبات النفس الناطقة فيستند الى العلم عالم وبغيره من الدلائل المذكورة في كتبهم قال

حجة النفاة ان المدرك للجزئيات هو البدن فالمدرك للكليات هو البدن بيان الاول هو انا نعلم بالضرورة انا نحس الحرارة بما اصبعنا اذا لمسنا النار وان كان مكابرة وبيان الثاني ان وجهين الاول انا اذا احسسنا بحرارة جزئية امكننا حمل الحرارة الكلية عليها واي كامل للكل على الجزئي فلا بد لها من قوة ادراك التصديق مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن لان بعال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس مدركة لها لكنه باطل لانه حينئذ يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين الثاني ان الماهية التي عرضت لها انها كلية جزء من الجزء لان الانسان جزء من هذا الانسان ومن ادرك الحيوان فقد ادرك المجرد من ادرك هذا الانسان فقد ادرك الانسان بالضرورة لان الانسان كلي ولا يندفع هذا الا بان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل احد جزئيه وهو هذا لكنه باطل اما اولا فلانا دللنا على ان التعين لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا زائدا والا لزم التسلسل واذا لم يكن التعين وجوديا استحال ان يكون متعلق الابصار والادراك واما ثانيا فلان متعلق الحس اذا ان مجرد التعين فمجرد التعين امر واحد في جميع المتعينات فما هو متعلق الحس من المتعينات امر واحد في الكل فوجب ان لا يحس بالاختلاف بشيء من جهة الابصار وكذب العالم بهذا على الكذب المتقدم ولنذكر الان بعض احوال النفس اقول

انه ذكر في موضع ان القائلين بالنفس يقولون بان المدرك للجزئيات غير المدرك للكليات وذلك اختيار الشيخ القايلين بالنفس والحجة مبنية على ذلك ومن جعلهم ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس لكنها تدرك الجزئيات المحسوسة بالالات فيدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وليس البدن بانفراده مدركا لشيء منها وتمام كلامه في هذه الحجة ضبط الاخلاق فيه ولا هو بوارد على احد من العقلاء قال

مسئلة قدماء ارسطوطاليس واتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس جسم قلنا لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه انها مدبرة للابدان البشرية وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز ان يقال انها مختلفة بتمام الماهية وتشترك في العوارض وذلك غير ممتنع كما في الضدين فانهما مختلفان بالماهية مشتركان في الاختلاف والتضاد سلمناه لكن لم قلتم ان كل مركب جسم بل من مذهبكم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والوجه الكلية لا تحلس كنفسه مكنف والجوهر عندهم جنس النفوس والعقول وذلك كان تحت جنس فماهيته مركبة من الجنس والفصل اقول

حجتهم على ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشملها وهذا ما اورده ان كل مركب جسم فان الادوية التركيب العقلي وليس كذلك فان المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكر وان اراد به التركيب من اجزاء فحق لان المركب من الهيولى لا يكون الا اجساما بسيطة كالعناصر او مركبا كالمعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض لا يخلو من اللون والشكل كيفما لا يكون جسما قال وقيل من زعم انها مختلفة بالماهية واحتجوا عليه بانها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية وليس الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث تقتضي خلق واحد... انها من لوازم النفس فاختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ... الحجة الثانية

اقول هذه الحجة ما اورده ابو البركات وغيره من المتكلمين ايضا من ذهب اليه وهو ضعيف لان الملزومات وان اختلفت ليست هي النفوس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ولا كانت النفوس شيئا واحدا لكانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم منه ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطة لا اقناعية

قال مسئلة زعم ارسطاطاليس واتباعه انها حادثة خلافا لافلاطون ومن قبله حجة القائلين بالحدوث انها لو كانت ازلية لكانت اما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل واحد والعكس من ذلك وان لم تبق واحدة فقد انقسمت وذلك محال لان الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف وان قلنا انهما ما كانتا حاصلتين فقد حدثتا الآن والنفس التي كانت موجودة قبل قد فنيت واما ان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز وهو اما بالذاتيات او بلوازمها وهما باطلان لان النفوس البشرية متحدة بالنوع وان لم يتحد كلها بالنوع فلا اقل من ان يحصل من كل نوع واما بالعوارض وهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغاير المواد وقبل البدن لا مادة ولا يتعين الاختلاف بالعوارض قلنا لا نسلم ان يوجد نفسان من نوع واحد وبيانه ما مر سلمنا لكن لم قلت ان الامتياز لا بد وان يكون بها ويدل وبيانه ما مر سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض قولها قبل البدن لا مادة قلنا لا نسلم بل لا يجوز ان يكون قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن اخر فاسلف

اقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هي متحدة بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة ... على سبيل التناسخ ... من غير اولوية ... البعض دون البعض ... ابطال التناسخ

قال — مسألة القائلون بحدوث النفوس اتفقوا على فساد التناسخ
لوجوه ثلثة احدها انا لما دللنا على حدوث النفس فلو كان حدوثها عن مبدأها
القديم موقوفا على شرط والا لم يكن حدوثها الآن اولى من حدوثها قبل ذلك وذلك
الشرط ليس الا حدوث البدن فاذن حدوث الاستعداد البدني علة لفيضان النفس
على الجسد من المبدأ القديم فالبدن الحادث يتعلق به نفس على سبيل التناسخ
ولا بد وان يستعد لقبول نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو
محال لان كل واحد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين الا [...] اعترض ابن الحجة فيه
على حدوث النفس وذلك لان حدوث النفس مبني على فساد التناسخ على ما لاح
احتمال ذلك فيكون دورا سلمنا انه لا دور ولكن لم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة
بالماهية فالبدن المستعد لواحدة منها لا يكون مستعدا للغير سلمنا التساوي
لكن لا بد من التباين بالهوية وما به التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون
البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية كونه مستعدا
للاخرى سلمنا حصول المساواة فلم لا يجوز تعلق النفسين بالبدن قوله لان كل
احد يجد نفسه شيئا واحدا قلنا الذي يدرك منى نفسي هو نفسي وكل نفس يجد نفسها نفسا
واحدة لا غير فلم يلزم [...] اقول الدور غير لازم لما [...]
واختلاف النفوس بالماهية باطل لما مر والتباين الكلي في الهوية انما حصل لما
جهة البدن واذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخة وللنفس الحادثة
تعلقا معا به وان لم يكن مستعدا لهما معا بطل التناسخ وتعلق نفسين
ببدن يوجب اختلاف احواله بان يحصل فيه المتقابلات معا كالنوم واليقظة
والحركة والسكون وذلك محال بالبديهة قال — وثانيها لو كانت
هويتنا موجودة قبل بدننا هذا لتذكرنا تلك الحالة الاخرى والا لم يجز
ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن الثالث انه لو
صح التناسخ لكان اما ان يكون واجبا فيلزم ان يكون عدد الهالكين مثل عدد
الحادثين او جائزا وهو محال لانه يلزم بقاء النفس معطلة عما بين بدن التعلق
وضعف هذه الحجة لا يخفى اقول — الدليل الثاني ليس بصحيح لان التذكر
انما يكون بالة واذا انتفت الالة لم يمكن بقاء التذكر بحاله والدليل الثالث
الذي يقتضي تساوي عدد الهالكين والحادثين على تقدير وجوب التناسخ وحصول
التعطيل على تقدير جوازه [...] لان القائلين بالتناسخ يقولون بالتناسخ في
[...] مستعدا [...] الاوساط واما الاخيار والاشرار الذين يبلغون الكمال
العقلي فيمتنع [...] — مسألة التعطيل قال
على امتناع عدم الارواح واحتجوا بان العدم لو صح عليها لكان امكانه القديم
مقتضيها

معتقدا بالامكان عليه العدم فذلك الامكان يستدعي محلا فلعله يكون المحل باقيا
عند ذلك العدم لان القابل واجب الحصول عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه
فاذن كل ما يصح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة
والصورة لكن ذلك باطل لما بينا انها ليست بجسم ولانا على هذا التقدير اذا نظرنا
الى الجزء المادي لكن قابلا للعدم والا لافتقر الى مادة اخرى ولا محالة ينتهي الى ما لا مادة
له فيكون غير قابل للفساد [...] اقول لا نسلم ان الامكان وصف ثبوتي وعلى هذا
التقدير لا يستدعي محلا وايضا فالنفس حادثة فيكون مسبوقة بالامكان فالامكان
السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان فنائها سلمنا انها لو قبلت العدم
لكانت مادية فلم لا يجوز قوله كل مادي جسم قلنا بلى من مذهبكم ان كل جسم مادي
والموجه ان [...] لا ينعكس كنفسها فلعله يكون تحت الجوهر فيكون مركبا فقوله اذا
نظرنا الى الجزء المادي وجب ان يكون باقيا فمذهب انه يجب بقاء مادة
النفس لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى بعد بقاء احد
اجزائه والحقيقة [...] من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها
وذلك غير حاصل في هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يكون النطق
ثابتا لها لانه [...] يتوقف ادراك تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري [...]
اقول — الفلاسفة يفرقون بين النفوس والارواح فان النفوس عندهم
جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان والارواح اجسام مركبة من الابخرة والادخنة
التي تتصاعد من الاخلاط المختلفة في الشرايين والعدم ممتنع عندهم على النفوس دون الارواح
ولا يلزم من احتياج القابل للعدم الى المحل كونه مركبا من المادة والصورة اذ لو
كان عرض يكون في محل ويكون [...] في محل مع انه لا يكون مركبا من مادة وصورة
وما يحمل هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصور والاعراض [...] والنفساني
وما يتركب منها ومن غيرها وذلك لاجل انعدام احد جزئيه وامتناع انعدام المادة
البسيطة والمفارقات البسيطة [...] الاعتراض الامكان ليس ثبوتيا
فلا يستدعي محلا ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد [...] وهو
عرض وجودي والا لكان الحجر يمكن ان يصير جنينا كما امكن ان يصير النطفة في
الرحم جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها لانه امر
يعقل عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك غير ما نحن فيه واما الامكان السابق
فهو في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملا وعند
حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الاول نفس ناطقة تدبره وهذا الاستعداد
كان شرطا للفيضان [...] واما عند استطاعة هذا الاستعداد بصير البدن
بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع علاقته عنه اما عدم

هذا الاستعداد لا يقتضي شيئا غير المعتبر لانه لم يكن حاصلا لها الاستعداد بل هو متعلق
الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطا في
الفيضان كون عدمه شرطا في الفناء بل ربما يكون شرطا في الافاضة دون عدم
الفناء وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة
ولا الفصل بصورة فانهما محمولان عقليان والمادة والصورة جزءان للجسم وقولهم
بعد تقدير كون النفس مادية ان عدمها محال لبقاء مادتها وقول المصنف
ان بقاء المادة لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس في جواب انهم انما يكتفون ببقاء
المادة لان مادة النفس يكون جوهرا مقارنا لها قائما فيها ما يحل فيه ويلزم
بالدليل الذي ذكرت في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولمادتها لكونها ادراكا
فيكون هو النفس والصورة فرضت كانت عرضا زائلا وكلاهما هو علمها
بمادتها وذلك لا يمكن ان يزول عنها قال **مسئلة النفس الناطقة**
تدرك الجزئيات عندنا خلافا لارسطاطاليس وابي علي لنا ان منها ما
يحمل الكلي على الجزئي وذلك الشيء هو مدرك لها والمدرك الذي هو النفس فالمدرك
للجزئي هو النفس احتجوا بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متميزين بالحيز
الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لم يكن ذلك موجودا في الخارج
فهو اذن في الذهن فمحل الجناحين ان كان محل الثاني استحال حصول
الامتياز لان امتيازهما عن الاخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة
بين الافراد ولكن الامتياز حاصل فمحل احدهما غير الثاني وذلك لا يعقل
الا في الجسم والجسماني ولا يجوز ان يكون الادراك ليس بنفس الانطباع على ما
حققناه ولان عند الصورة منطبعة في الخيال والادراك بها يكون بل غايته
انه مشروط به فلم لا يجوز ان يقال تلك الصورة منطبعة في الجسمانية ثم
النفس تدركها فلا يلزم … اقول هذا الكلام مبني على طريقتهم
وهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بان الكلي … انما تدرك
الجزئيات بالة وتدرك الكليات بغير الة فهما ادركتم جانبهم … على
كون ادراك الصورة بالة وما قال احتجوا بهم غير مناف لذلك بل المنافاة
كان في تصرفه الاخير على ان بعض الحكماء منهم الشيخ ابو البركات قالوا الصور
الوضعية كالمربع المجنح وغيره لا يرتسم في الخيال بل يرتسم في النفس بسبب
تصرف النفس في التي تسمى بمحل الخيال ولو يلزم من ارتسام الشيء في ذي وضع
كونه ذا وضع لكن لا يلزم عكسه اعني ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع
له قال مسئلة

مسئلة اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيئات البدنية
بعد الموت واحتجوا عليه بان اللذة ادراك الملائم والملائم لها ادراك المجردات
والادراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هناك قال اقول ان جعلتم اللذة
نفس الادراك فهو باطل لحصول الادراك الذي دون اللذة وان جعلتم الادراك
سبب اللذة فالدليل عليه والاستقراء لا يفيد الا الظن والقياس على سائر
اللذات كذلك … سلمناه لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب
لاحتمال توقف تاثير المؤثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر او على زوال
مانع لم يزل اقول انهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكرت
بل قالوا انها ادراك الملائم من حيث هو ملائم فان كل لذيذ اذا ادرك لا يكون لذيذا
كالحلاوة في النائم المخمور وان ادرك لا يكون كذلك ما لا يكون لذيذ المتنفر … الاتصال
وان ادرك الملائم لا من حيث هو ملائم لا يكون لذيذا كالغذاء المشتهى عند الشبعان
وكل مدرك بهذه الصفة لذيذ ولكون الحد مطردا منعكسا حصل المساواة
واذا قالوا لكن ما نريد باللذة الا هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا ايراد النقض
وهم معترفون بان مع عدم حضور الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب
عن السبب اما ههنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدود والادراكات …
اللذة في هذا المعنى فهي يكون حاصلة عند حصوله وعدمه لا بد للكل من
المبدا الاول لادراكه اتم اللذات والعارفون معترفون بها وان لم يحصل
اللذة كان اما لان الادراك لم يحصل بحقيقته او حصل والصوارف …
مسئلة اتفقوا على سعادة النفوس …
ذلك معها حاصل قال … فيه مذكور في كتبنا الحكمية على ان تلك الشقاوة
الى متى وهل … حجتهم … انما حصلت بسبب الهيئات البدنية منقطع وقد
مخلدة والشقاوة انما … جعل الاول في … ولنبين الكلام
بينا ضعف قولهم في الفرق بهذا … اقول انهم قالوا الملكات … انما لا يكون
… في المعاد البدني … حصولها كالادراكات العقلية والى ما يكون
الالات البدنية شرطا في حصولها كالامور المتعلقة بالشهوة والغضب
… الالات البدنية شرطا في حصولها … الملكات الاول واذا
والنفوس الجاهلة عادمة للكمالات التي … ادركت فوات كمالها الذي
… بالالات بقيت على الجهل دائما … واما
… الشواغل البدنية … مانع عن … معذبة …
عادمة الالات الالية فربما يزول ملكاتها الردية بزوال اسبابها البدنية
… معذبة بها مدة … الوقت قال مسئلة

اعادة المعدوم عندنا صحيحة جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية وابي الحسين البصري
من المعتزلة لنا ان بعد العدم ان كان ممتنعا للماهية او لشيء من لوازمها وجب
امتناع مثله وان كان لامر عرضي لا يمنع فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع
لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء
يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت
وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فذلك
متناقض اقول [illegible] الا اعادة المعدوم لا يصح الا على القول
بان المعدوم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم تارة والوجود اخرى
وقد تبين فيما مر ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع احكام عقلية
على متصورات ذهنية فان الحكم بامتناع وجود شريك الاله ليس على
شريك ثابت في الخارج وقوله الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا للماهية
او لشيء من لوازمها وجب امتناع مثلها جوابه عنه ان الشيء بعد العدم
ممتنع الوجود المقيد بتعقب العدم وذلك الامتناع ليس لماهيته
ولا لامر يزول عن ماهيته بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود
وقوله الحكم على الممتنع بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا قد
مر جوابه وهو ان الحكم عليه بانه ممتنع [illegible] ممتنع من حيث كونه ممتنعا
وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض
لاختلاف الموضوعين قال واحتج المخالف باوجه احدها
ان الشيء بعد عدمه نفي محض لم يبق هويته اصلا فلا يصح ان يحكم عليه
بصحة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت وثانيها
انه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله وما يفضي الى ان لا يتميز الشيء عن مثله
كان باطلا وثالثها انه لو اعيد لاعيد وقته الاول معه فيلزم ان
يكون مبتدا من حيث انه معاد والجواب عن الاول ان قولكم لا يصح الحكم
عليه متناقض كما تقدم وعن الثاني لا يتميز الشيء عن مثله في علمنا وذلك
لا يقتضي [illegible] وعن الثالث انه انما يكون مبتدا لو وجد
مع الوجود المبتدا لا لاجل الوقت اقول ملخص الحجة الاولى
ان الشيء بعد عدمه نفي واعادته وجود عينه الذي هو المبتدا بعينه في
الحقيقة وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول وقوله فان قولكم لا يصح
الحكم عليه متناقض قد مر فساده وملخص الحجة الثانية ان المعاد ومثل

ومثل المبتدا والمعاد في الخارج سواء علمنا بهما واحدا ام لم نعلم ولو فرق بينهما غير ما يتوهم
منهما [illegible] في الخارج وملخص الحجة الثالثة ان الشيء الواحد لا يمكن ان
يتغير الا بتغير عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو المبتدا
بعينه وجب ان يكون نسبته الى زمانه تلك النسبة الاولى بعينها وهذا ضعيف
لان الباقي يتغير نسبته الى ازمنة بقائه ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسب
وقاس بعض المتكلمين المحدثين اعادة المعدوم على التذكر بان قال المتصور بعد
زواله وعوده في الذكر يكون واحدا وذلك باطل لان التذكر لا يتصور الا ببقاء
المتذكر في الذهن وتخلل العدم بين الالتفاتين وتخلل العدم بين الالتفات
الاول اليه وبين الالتفات الثاني وههنا لم يمكن ان يكون شيء باقيا اصلا
قال مسئلة اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها
خلافا للفلاسفة لنا انه امر ممكن والصادق اخبر عنه فوجب القول به
وانما قلنا انه ممكن لان الاحكام انما تثبت بالنظر الى القابل والفاعل
وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان قبول الجسم للاعراض [illegible] امر
ثابت له لذاته وما بالذات لا يزول فذلك القبول حاصل ابدا واما بالنظر
الى الفاعل فلانه تعالى عالم باجزاء كل شخص لكونه عالما بالجزئيات
وقادر على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه قادرا على كل الممكنات واذا ثبت ذلك
كانت الاعادة ممكنة وانما قلنا ان الصادق اخبر عنه لان الانبياء عليهم السلام
اجمعوا على القول به واذا ثبت التواتر ثبت المطلوب فان قيل اما
الكلام في الامكان فمبني على اصول تقدم القول فيها فلا نعيد واما قولكم
ان الصادق اخبر عنه لان الانبياء اجمعوا عليه قلنا لا نسلم فان سائر
الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد الروحاني فاما محمد صلى الله عليه وسلم فانه قد جاء
في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني ولكنك قد عرفت ان دلالة الالفاظ
ليست قطعية بل ظنية وايضا فكما جاء القول بالمعاد البدني فقد جاء القول
بالتشبيه في القرآن والتوراة فلما جاز الصرف الى التاويل الجسماني بالروحاني
في باب التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب اقول
اجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون
بامكان اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعها
ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف منها ويخلق فيها الحياة
واما الانبياء المتقدمون على محمد فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر
المعاد البدني ولا انزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤوا
بعده

لكن قيل و شعيا عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان
الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان
المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني
ففي مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا
الحسنى وزيادة ونصوص [illegible] اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد
والكثير مما لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من
يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يكاد
ان يحصى واما القياس على التشبيه فغير صحيح لان التشبيه مخالف
للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الصرف الى التاويل واما
المعاد البدني فلم يقم دليل عقلي ولا نقلي على امتناعه فوجب اجراء النصوص
الواردة فيها على مقتضى ظواهرها قال سلمنا ان ذلك يدل على
قولكم لكنه معارض بما هو اظهر منه ان العالم ابدي فالقول بالحشر باطل الثاني
ان الجنة والنار اما ان يكونا في هذا العالم او في عالم اخر واما في هذا
العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان الاجرام
الفلكية لا تقبل الخرق [illegible] والثاني [illegible] من الاسطقسات والكائن [illegible]
واما في عالم اخر فهو محال لان الفلك بسيط على ما [illegible] شكل الكرة
فلو فرض عالم اخر لكان [illegible] وهو محال الثالث
هو ان انسانا اذا اكل انسانا اخر حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن
الاكل فليس بان يعاد جزءا البدن لصاحبه اولى من ان يعاد جزء البدن
الاخر وجعل جزءا لهما معا محال فلم يبق الا ان لا يعاد واحد منهما
الرابع ان المقصود من البعث اما الايلام او دفع الالم او الالتذاذ والاول لا يصلح
ان يكون مقصودا للحكيم والثاني باطل فانه يكفي فيه البقاء على العدم فبقي الثالث
لكن ما تخيل للذي في هذا العالم فهو ما يحققه [illegible] خلاص عن الالم
واستقبال من الالم الى الم اخر ان اللذات الحقيقية هي اللذات الروحانية [illegible]
كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب انه ثبت

ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التاويل اما المعارضة
الاولى فالجواب عنها انه عدم وعن الثانية انه لا خلاء جائز وعن الثالثة ان
الجزء الاصلي لاحدهما فاضل للاخر فرده الى الاول اولى وعن الرابع ما [illegible]
لا غرض من اثبات اللذات الجسمية اقول التقول بان العالم
ابدي لا يناقض القول بالحشر الاجسام لان العالم هو ما سوى الله تعالى
وليس عدم ما سوى الله تعالى شرطا في القول بالحشر وكون الجنة والنار يكونان
في هذا العالم او في عالم اخر ليس احد واقفا على جميع اجزاء هذا العالم
حتى اذا لم يجد فيه الجنة والنار حكم انه في موضع اخر والحق انه لا نعلم مكانهما
ويمكن ان نستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
المنتهى اما المقصود من البعث فعند اهل السنة ليس من افعال الله تعالى الغرض
وعند المعتزلة البعث واجب على الله ليجزي المكلف وليس التعليل بالالام واللذة
صحيحا عند احد قال بتنبيه المعاد نعني به جمع الاجزاء الاصلية الا انه
مع القول باعادة المعدوم لما مر ان هوية الشخص ليس بمجرد الجسم بل الاعراض
من الاعراض وقد علمت عند المتكلمين انه لم يمكن اعادة المعدوم الا بعد
اعادته وقد علمت انه هو اقول عندهم هوية الشخص ليس الا الاجزاء
التي لا تتغير والتي تصير اجزاء الغير فتلك البنية اما الاعراض فليست
معتبرة في الهوية لانها عند الاشاعرة لا تبقى زمانين وهوية الشخص باقية
وعند المعتزلة بعضها معتبرة
مسالة ثبت بالدليل القاطع ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها
قال نص القاطع على ذلك بايات احدها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهالك
هو الفناء وما نهى قوله تعالى هو الاول والاخر وكونه اولا لانه كان موجودا
قبل وجودها فكذا انما يكون اخرا اذا كان موجودا بعد وجودها وثالثها قوله
كما بدانا اول خلق نعيده بين ان الاعادة كالابتداء وكان الابتداء عن العدم
فوجب ان يكون الاعادة ايضا عن العدم والجواب عن الاول ان الهالك
العدم بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها تصير
كذلك سلمناه لكن الاية على هذا التفسير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان
وصفها بكونها هالكة يقتضي ان يكون متصفا في الحال وهو ما لا يتحقق في الحال
فوجب تاويلها فان حملتموه على ان ما لها الى الهلاك فنحن حملناه على انها
قابلة للهلاك ولذلك تاويلكم اولى من تاويلنا وعن الثاني انه لا يحوز ان يقال
هو الاول والاخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثالث ان تشبيه الشيء
بغيره لا يقتضي تشابههما في كل الامور اقول الوصف
قوله

بكونه الاكا يقتضي ان يكون معدوما في الحال ليس بصحيح لان الحال والاستقبال يشتركان
في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع فحمله على الاستقبال لا يحتاج الى تاويل واما الاول
والاخر ان كان بحسب الزمان فلا يصح في الاخر لان عند بعضهم الافنا اذا اعاد
الخلق واسكنهم الجنة والنار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون اخرا مطلقا كما كان
اولا فلا بد له من تاويل الا اذا حمل الاول على كونه مبدا لكل شيء والاخر على
كونه غاية لكل شيء قال مسئلة سائر السمعيات من عذاب القبر و
الصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار
وهي في انفسها ممكنة والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل وقد اخبر الصادق عنها فيجب
القطع بوقوعها اقول ليس في هذه المسئلة موضع بحث قال مسئلة
وعيد اصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره وقد عمل مثقال ذرة الايمان ولا بد من ان يجمع بين العمومين
فاما ان يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل
بالاتفاق او يدخل النار بمعصيته ثم ينقل الى الجنة وهو الحق ولقوله تعالى
من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة والدليل ثابت
يعترف الخصم بان المؤمن استحق الثواب بايمانه فان فعل الكبيرة فاما ان
يبقى ذلك الاستحقاق او لا يبقى فان بقي وجب ايصال الثواب اليه ولا طريق اليه
الا الانتقال من النار الى الجنة وان لم يبق فهو محال لانه ليس
انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي
الثاني وهو انهما لو كانا متنافيين كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطا
بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور
اقول هذا الاشكال على تنافي جميع الاضداد وما هو الجواب هناك
فهو الجواب ههنا والتحقيق ان الاستحقاق ليس بجوهر بل هو عرض ولا يبقى زمانين
عند اهل السنة واما عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق واما عند
المعتزلة فالطارئ اولى بالبقاء لانه اقوى اذ هو متصل بالموثر الذي يوجده
والسابق وان كان موجودا لكن لم يبق معه موثره فالطارئ ينفي السابق
ويبقى وهذا على تقدير القول بالاحباط او ينفي منه ما هو مقابل له ويبقى
وهذا على تقدير القول بالموازنة قال الثالث وهو انه اذا استحق
عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية يستحق بها خمسة اجزاء من العقاب
فليس انتفاء استحقاق احد الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة
الاخرى الا

١٢٢

لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية كان استحقاقها ايضا متساويا فاما
ان ينتفي مجموع العشرة وهو باطل او لا ينتفي شيء منها وهو المطلوب اقول
الاستحقاق ليس له عين ثابت حتى يتعين استحقاق احدى الخمستين
عن الاخرى وهذا مثل ما يكون لاحد على غريم دنانير فاذى الغريم خمسة
فليس له ان يقول اي الخمستين اديت لان الخمستين ليستا متمايزتين
بخلاف ما اذا كان لواحد عند الاخر خمستان موجودتان وطلب احديهما
فله ان يقول تريد اي الخمستين و ذلك لكون عينيهما موجودتين
قال الرابع اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما
يستحق عشرة اجزاء من العقاب فالطاري اما ان يحبط الاول ولا ينحبط
وهو قول ابي هاشم في الموازنة والاول
وهو قول ابي علي او ينحبط ويحبط كما هو قول ابي هاشم في الموازنة والاول
باطل لانه يصير فعل الطاعة السالفة لغوا محضا لا يظهر له اثر في جلب نفع
ولا دفع مضرة وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني
باطل لان بسبب زوال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق الثاني
فاذا لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاستحقاق الاول واذا وجد
الاستحقاق الثاني وزال به الاول استحال ان يزول هذا الاستحقاق الثاني
لانه ليس له مزيل فيصير هذا هو القسم الاول الذي كان باطلا لاي علي
وقد ابطلناه فيبقى ان يقال كل واحد من الاستحقاقين يزول بالاخر ويعدم
لكن هذا محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا
لوجدا معا لان العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال
كونهما معدومين هذا خلف فهذه وجوه دالة على فساد قولهم في
الاحباط ومتى ذلك انقطع العقاب اقول لا ابي علي ان يقول
يحكم في الثواب والعقاب للاخير فان الكافر العاصي ان اسلم ومات
فلا شك انه يجب ما قبله وان كان مؤمنا واطاع ثم ارتد ومات
انحبطت خيراته فصارت لغوا بالاتفاق واما في الموازنة فلاي هاشم
ان يقول الطاعات والمعاصي متبقية في جرائد الكرام الكاتبين وادخال
فالطاعات تبطل استحقاق المعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات
ولا يلزم الدور قال دليل ثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وكلمة على تدل على الحال اي حال اشتغالهم بالظلم ... العفو في حال اشتغال العبد بالظلم

ايهام

وهو يدل على حصول العفو قبل التوبة دليل رابع اجمع المسلمون على انه تعالى عفو
والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط العذاب المستحق وعند الخصم ترك
العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب فلا يبقى
للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة احتج الخصم بقوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا [illegible] الجواب [illegible] في اصول الفقه
ان صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق بل ظاهرة فيها محتملة للخصوص
واذا كان كذلك لم يمكن التمسك بها في القطع على الوعيد وان عارضه
ما في ان الوعد والاظهر [illegible] التوفيق [illegible] ذكرناه اقول
لفظه على يفيد معنى مع [illegible] عز [illegible] راجح بان احمل الهوى
واخلص منه لا على ولا ليا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم يعني مع ظلمهم
واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد
التوبة ليس هو واجبا في نفس الامر انما صار واجبا لان الله تعالى وعد
بذلك ووعده ووفاؤه بما وعد هو المغفرة وهو العفو وبعض قبول التوبة
هو العفو بعينه والتوفيق بين الايات فممكن اما من الحكم بخلود
القاتل في النار وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنة اذا كان القاتل
مؤمنا مشكل والاخلاص منه الا بالتاويل وهو اما بحمل القاتل على
المستحل او باخراج المؤمن عن كونه مؤمنا بسبب القتل او حمل الخلود على
الزمان الطويل قال مسئلة اجمعوا على وعيد الكافر
المعاند دائما اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب
فقد زعم الجاحظ انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
والباقون ابوه وادعوا فيه الاجماع اقول المبالغ في الاجتهاد
اما ان يصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدي
الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما مقلد للكفر واما جاهل [illegible]
وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله
تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين
منه والذين لم يدخلوا فيه قال القسم
الثالث في الاسماء والاحكام مسئلة لا نزاع في ان الايمان في
اصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول
بكل ما علم بالضرورة مجيئه به خلافا للمعتزلة فانهم جعلوه اسما للطاعات وللسلف
فانهم قالوا انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان اقول

اقول ينبغي ان تزاد في قوله بكل ما علم مجيئه به بالضرورة لان المسائل
المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ مجيء الرسول باحد
طرفيها فليس له ان يكفر مخالفه من مجتهدي اهل القبلة على ما في التتمة في ذلك
لعل بهذا اللفظ ونحن من [illegible] فانه اوردناه بعد ذا الحشو لهم جعلوا
الايمان اسما للطاعات وحكمهما بل جعلوه اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكف
عن المعاصي فان من صدق بالله وبرسوله ومات قبل ان يشتغل بطاعة مات بالاجماع
مؤمنا وسيجيء قولهم في اصول الدين قال لنا ان هذه الطاعات حرام من هي
الايمان شرعا لكن [illegible] الايمان بالطاعة يكرر او بالمعصية ينقضها لكنه باطل لقوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات وبقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم احتج الخصم بامور احدها ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
وذلك دين القيمة فقوله وذلك يرجع الى كل ما تقدم وقال كل ما تقدم هو الدين
والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان
اذ لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه ولما كان الايمان مقبولا منه علمنا ان الاسلام هو الايمان واذا ثبت
ذلك لزم ان فعل الواجبات هو الايمان وثانيها ان قاطع الطريق يخزى يوم
القيامة والمؤمن لا يخزى يوم القيمة فقاطع الطريق ليس بمؤمن اما ان قاطع
الطريق يخزى فلان الله تعالى [illegible] النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم
لهم عذاب النار وكل من ادخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته واما قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله
النبي والذين امنوا معه وثالثها انه لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة
عن التصديق لكان كل من صدق بالله وبالجبت والطاغوت مؤمنا وانه باطل
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم والجواب عن الاول انا نحمل ذلك
على كمال الايمان جمعا بين الادلة وعن الثاني انا نخصص بعض النصوص
والتخصيص اهون من التغيير وعن الثالث انا نحمل ذلك على الايمان بترك الصلوة
الايمان يقع على معان فانه تارة يدل على
نفس الصلوة اقول الايمان لغة على
الاسلام الذي ذكره وتارة يدل على غير مدلول قوله تعالى قالت الاعراب امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ولولا الاسلام فانه تعالى
يقول هذا وتارة يقول ان الدين عند الله الاسلام والايمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما وايضا يا ايها الذين
امنوا امنوا بالله ورسوله وانما يفيد الحصر فالتوفيق بين القولين يمكن من غير احتياج
الى التمحل في قولهم قاطع الطريق ليس بمؤمن انما قالوا لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسيأتي
ذكره
وتارة لا يزيد ولا ينقص كقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم

علم ٥

وفي قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان يحمل الايمان على الصلوة ولا يلزم منه بطلان القول
بانه هو التصديق اذا كان الاسم مشتركا قال ـــــ بسببه صاحب الكبيرة
عندنا مؤمن مطيع بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا
وعند جمهور الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وعند الازارقة مشرك وعند الزيدية كافر النعمة وعند الحسن البصري منافق
لقوله عليه السلام اية المنافق ثلاث اقول ـــــ هذا الخلاف وقع بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق وراوا عليا
رضي الله عنه يقتل جماعة من اهل القبلة ويصلي عليهم قالوا ان مناقضة فهو فاسق
بسبب ... وهدم هذين العملين قطعا وتشيرا واعنه وفي زمان الحسن البصري
وقع هذا البحث من اهل عصره فتمسك جماعة بان الايمان هو التصديق والمكلف
لا يخلو من ان يكون مصدقا بالله ورسوله او لا يكون والثاني بالاتفاق كافر فالاول
مؤمن والصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن وذنبه اما ان يعفو له
او يستشفع فيه النبي عليه السلام او يعذب عذابا منقطعا وهؤلاء المرجئة والتفضيلية
وذهب واصل بن عطا وعمرو بن عبيد الى ان صاحب الكبيرة يخلد في النار للايات
الدالة على تخليد عقوبة اهل الكبائر والمؤمن لا يخلد في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر
وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقة الحسن ولذلك
سموا المعتزلة وهم الوعيدية اما القايل بانه مشترك فيقول ذلك لانه جعل
عدا الله وعدا لغيره وصاروا مشركين لمخالفتهم قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه
احدا والحسن حكم بنفاقهم للخبر المذكور قال ـــــ مسألة الايمان
لا يزيد ولا ينقص لانه لما كان اسما لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة
مجيئه به وهذا لا يقبل التفاوت فمسمى الايمان لا يقبل التفاوت وعند
المعتزلة لما كان اسما لاداء العبادات كان قابلا لهما وعند السلف لما كان
اسما للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك والبحث لغوي ولكل اصحاب
الفرق نصوص في التوفيق ان تفاضل الاعمال من ثمرات التصديق فكل ما
دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان
وما دل على كونه قابلا لهما فهو مصروف الى الايمان الكامل اقول ـــــ
المعتزلة قالوا ان اصول الدين خمس القول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة
وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد والوعيد ومنهم من يعوض هذه
بالمنزلة ومن اقر بذلك واتى بكبيرة لم يكن مؤمنا وانكرها سائر الفرق يعترفون
بالايمان بالله وبصفاته وبالنبي عليه السلام وبما ورد به مما اتفقت الامة عليه كاليوم
الاخر والشيعة يقولون الايمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة وبالامامة
ولسبب

وبسبب هذا الاختلاف يحملنا اقوالهم على ما يتفرع على ذلك قال مسئلة اكثر
اصحابنا قالوا انا مؤمن ان شاء الله لا للشك بل اما للتبرك او للتصرف الى العاقبة
والمعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يحتمل الشك فلا يصح الا عند الشك او خوف الزوال
اقول ـــــ الزوال فقول القائل انا مؤمن ان شاء الله لا يصح الا عند الشك او خوف الزوال
وما يوهم احدهما لا يجوز ان يقال للتبرك قال ـــــ مسئلة الكفر عبارة عن
انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به فعلى هذا لا نكفر احدا من اهل القبلة
لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا اقول ـــــ
هذا مبني على ما مضى من حد الايمان وهو الاقرب الى الاحتياط من قول الباقين
فان في تكفير المسلم خطر عظيم قال ـــــ القسم الرابع
في الامامة مسئلة من الناس من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل بذلك اما القائلون
بوجوبها فمنهم من اوجبها عقلا ومنهم من اوجبها سمعا اما الموجبون عقلا
فمنهم من اوجبها على الله تعالى ومنهم من اوجبها على الخلق والذين اوجبوها
على الله تعالى هم الامامية ثم ذكروا في وجوبها وجوها منها ان يكون
لطفا في الزجر عن القبائح العقلية وهو قول الاثني عشرية ومنها
ان يكون معلما لمعرفة الله تعالى وهو قول السبعية ومنها ان يعلمنا
اللغات ويرشدنا الى الاغذية ويميز لنا عن السموم اما الذين
اوجبوها على الخلق لا على الله تعالى فهو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسين
البصري اما الذين اوجبوها سمعا فهم جمهور اصحابنا واكثر المعتزلة
اما الذين لا يقولون بوجوبها فهم الخوارج والاصم لان ... اما الاول فلانا نعلم ان الخلق
سعيهم في دفع الضرر عن النفس فلو اوجبوا ... كان حالهم في الاحتراز
اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون سطوته ويرجون ثوابه ... دفع الضرر عن النفس
عن المفاسد اتم فاذا لم يكن لهم رئيس واما ان دفع الضرر عن النفس
واجب بالاجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي فقد عرفت ... العقل عند من يقول به
اقول ـــــ الامامية يقولون نصب الامام لطف لانه يقرب من
الطاعة ويبعد عن المعصية واللطف واجب على الله تعالى اما السبعية
فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى ولا بالحسن والقبح العقليين ولا يبعد منهم
في الامامية انما هم يقولون بان التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل
الا بمجموع النظر والتعليم ثم التعليم المحض المعين للامامة يكون معرفة الله
موقوفة على معرفته وكل ما يامر به فهو واجب وطاعة وكل ما نهى عنه
معصية وقبيح او محرم

وسموها السبعية لان معتقدهم قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع وهو
محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليهم وتجاوز بعضهم وقالوا الائمة لا يزادون ٢
على سبعة سبعة كايام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلم اللغات والاعزه
هم من الغلاة وليس هولاء الصنفان من الامامية والدليل الذي ساقه المصنف
على وجوب الامامة سمعا فصغراه عقلي من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه
وكبراه التي احالها الى الاجماع اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان
يعتمد فيه على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
وعلى قوله عليه السلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى
امثال ذلك ومن الظاهر ان اصحاب النبي عليه السلم بعد وفاته اتفقوا على
طاعة امام بعده فذهب بعضهم الى انه نص عليه السلم على علي رضي الله عنه
وبعضهم قالوا انا ننصب اماما ونصبوا ابا بكر رضي الله عنه وبايعوه ٢
جميعا وبايع علي رضي الله عنه ولو لم يكن نصب امام واجبا لخالفهم من
الامة في ذلك ثم اجمعوا على عمر رضي الله عنه بنص ابي بكر عليه ثم على عثمان رضي الله عنه الكرهم
بسبب الشورى ثم على علي باجماع اهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك
ان الامام ينصب اما بنص من الذي قبله واما باختيار اهل الحل
والعقد اياه وهذا هو المعتمد عند اهل السنة ولم يذكر المصنف في
هذا الكتاب قال مسئلة الشيعي جنس تحته اربعة انواع
الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة اما الامامية الذين يستقر عليه ٢
عليهم رايهم ان الامام بعد الرسول علي بن ابي طالب وبعده الحسن ثم اخوه
الحسين ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى
الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن
الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر ولقد كان لهم في كل واحد من هذه
المراتب اختلافات مشهورة القائلون بالنص الجلي على علي بن ابي طالب
يقولون انه كان متعينا للامامة وعن فرقة الامامية انهم قالوا الامر
بعد النبي عليه السلم الى علي رضي الله عنه يتحكم في الامامة ما احب ان شاء
جعلها لنفسه وان شاء ولاها غيره وزعمت الكاملية اصحاب ابي كامل
بعد ذم الحسن انه كفر الصحابة بترك متابعتهم النص الجلي وان
عليا كفر بتركه القتال معهم اما الاكثرون اتفقوا على

١٢٦

على انه كان متعينا للامامة وان كان محقا في ترك القتال للتقية ثم
اختلفوا بعد موته فزعمت السبائية اصحاب ابن سبا انه لم يمت
وانه في السحاب وان الرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل الى الارض
بعد فيقتل اعداءه فاذا سمعوا صوت الرعد قالوا السلام عليك
يا امير المؤمنين واما الباقون فقطعوا بموته ثم اختلفوا فمنهم من قال
الامام بعده محمد بن الحنفية وهو قول بعض الكيسانية على ما ياتي تفصيل قولهم
في فصل مفرد والاكثرون قالوا الامام بعده الحسن ثم اختلفوا بعد موت
الحسن فمنهم من ساق الامامة الى ولد الحسن وهو الحسن الزكية الملقب
بالرضا من آل محمد ومنه الى ولده عبد الله ثم الى ولده محمد وهو النفس الزكية
ثم الى اخيه ابراهيم والاكثرون ساقوها من الحسن الى الحسين ثم اختلفوا
بعد قتله فمنهم من ساقها الى محمد بن الحنفية وهو قول اكثر الكيسانية
والاكثرون ساقوها الى ولده علي زين العابدين كما ياتي شرح احوال
الزيدية في فصل مفرد والامامية ساقوها الى محمد الباقر واختلفوا
بعد موته فمنهم من قال انه لم يمت فينتظرونه ومنهم من قطع بموته وهم
الاكثرون ثم اختلفوا فمنهم من ساقها الى عم ولده وهم من بيان الذين
المغيرية ساقوها الى محمد بن عبد الله بن الحسن وهو قول اصحاب المغيرة بن سعيد
العجلي وبانهم الذين ساقوها الى ابي منصور العجلي على ما ياتي
٢ شرح هاتين الفرقتين ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم انه حي
ثم اختلفوا بعد موت الحسن على ابي عمر قول انه لم يمت لانه
لو مات وليس له ولد ظاهر لخلا الزمان عن الامام المعصوم
وانه غير جائز اعرف الى اختلافات رويت عن الشيعة
القائلين بامامة علي في الشهرة فلم يوجد لنا اثر غير المكتوب في كتب غير
معتمد عليها والنص الجلي لا يقولون به في غير علي فان النص من رسول
الله صلى الله عليه وسلم على علي عند الامامية كان جليا في مثل قوله عليه السلم
من كنت مولاه فعلي مولاه وعند الزيدية كان خفيا لانه محتاج الى الحجج
متقدمات اليه يقول الجميع على الغامضة والنص من كل امام من الاثنى عشر

علمی ای بعد عندهم معلوم ولا العشرا بجلا دا تحقا فیه ولا کلام علی ما فی الفضل فبها
لانه نقل مجرد یو نقل من الکتب وقد رایت رساله لبعض النوبختیین
من قدماء الشیعه انه ذکر ان المشهور ان الامه تفترق فی نیف وسبعین فرقه
والشیعه قد اختصوا هذا العدد فضلا من غیرهم فذکر من الزیدیه
عشر فرق ومن الکیسانیه اثنی عشر فرقه ومن الامامیه اربعا وثلثین فرقه
ومن الغلاه ثمانی فرق ومن الباطنیه ثمانی او تسع فرق لکن بعض هذه
الفرق خارج عن اهل الاسلام کالغلاه وبعض الباطنیه والله اعلم بحقیقة
الحال قال ـــــــ فصل فی شرح فرق الکیسانیه هم
اصحاب کیسان مولی امیر المومنین علی رضی الله عنه اعتقدوا فیه
الاعتقاد العظیم وانه اخذ علم التاویل والباطن

تلخیص المحصل

قال ـــــــ فصل فی شرح فرق الکیسانیه هم اصحاب کیسان مولی امیر المومنین علی رضه اعتقدوا فیه الاعتقاد
العظیم وانه اخذ علم التاویل والباطن والآفاق والانفس عن ابن الحنفیه وانتهی الامر بهم الی رفض الشرایع وانکار
القیامه والقول بالحلول والتناسخ وکان المختار بن ابی عبید الثقفی الکوفی القایم بثار الحسین رضهم خارجیا اولا
وزبیریا ثانیا وشیعیا ثالثا ومتنبیا رابعا وتعالی الله علوا کان یسمی المختار بکیسان فهذه الفرقة تقال لها الکیسانیه
وهم المتفقون علی امامه محمد بن الحنفیه ثم اختلفوا فذهب الجنابیه اصحاب حیان بن زید السراج الا انه کان اماما
بعد علی بن ابی طالب رضه واحتجوا علیه بان علیا دفع الیه الرایه یوم الجمل وقال له اطعن بها طعن ابیک تحمد لا خیر
فی الحرب اذا لم توقد وهذا ادل علی ان علیا اقامه مقام نفسه وهو یوجب الامامه والاکثرون منهم اثبتوا امامته بعد
قتل الحسین رضه واحتجوا علیه بوجهین الاول ان الحسین لما عزم علی الکوفه اوصی بالامامه الیه الثانی الذی بقی من
ولد الحسین وهو زین العابدین کان صبیا ولم یکن اهلا للامامه فتعین محمد لها ثم المختار دعا الناس الی ابن الحنفیه
وزعم انه من دعاته ثم تنبی فلما عرف محمد ذلک تبرا منه ثم ان مصعب بن الزبیر لما قتل المختار غلب علی خراسان والعراق
والحجاز والیمن لعبد الله بن الزبیر فدعا ابن الحنفیه الی الطاعة فهرب منه الی عبد الملک بن مروان وکره عبد الملک کونه
بالشام وامره بالرجوع الی الیمن فخرج الی الیمن فمات فی طریقه ثم اختلف الکیسانیه فمنهم من قال انه حی فی جبل رضوی
وانه بین اسد ونمر یحفظانه وعنده عینان نضاختان تجریان بماء وعسل ویعود بعد الغیبه فیملا الارض عدلا
کما ملئت جورا وهو المهدی المنتظر وانما عوقب بالحبس لمیله الی الخروج الی عبد الملک بن مروان وقبلها الی یزید بن
معاویه وهذا هو قول الکربیه اتباع ابی کرب الضریر وکان السید الحمیری علی هذا المذهب وهو یقول
الا قل للوصی فدتک نفسی اطلت بذلک الجبل المقاما فی ابیات ومنهم من اقر بموته واختلفوا علی قولین
الاول الذین ساقوا الامامه بعده الی زین العابدین الثانی الذین ساقوها الی ابی هاشم عبد الله بن محمد بن
الحنفیه وهم الاکثرون من الکیسانیه وزعموا ان محمدا افضی الیه اسرار علم التاویل والباطن واختلفوا بعد
موت ابی هاشم علی سبعه اوجه الاول ان الامام بعده زین العابدین الثانی ان ابا هاشم مات منصرفا من الشام بارض
السراة واوصی بالامامه الی علی بن عبد الله بن عباس ثم اوصی علی الی ابنه محمد واوصی محمد الی ابنه ابرهیم المعروف
بحران ثم ان القایلین بهذه المقاله ظهروا بخراسان ودعوا الناس الیها فقبلها ابو مسلم صاحب الدوله ودعا
الناس الی ابرهیم ولما عرف مروان بن محمد ان الدعوة الیه اخذه وحبسه فتحیرت الشیعه فقال لهم نقیطن ابن موسی
وهو احد قدماء الدعوة انی رایت ابرهیم الامام فی حبس مروان فقلت له الی من تکلنی فقال الی ابن الحارثیه

وارادوا اخاه ابا العباس السفاح وتقال لنزار اباسلم حين كان كيسانيا واقتبس من دعاتهم علومهم
على ان تلك العلوم مستودعة فى اهل البيت وكان يطلب المستوفيه فبعث الى الصادق انى قد دعوت الناس
عن موالاة بنى امية الى موالاة اهل البيت فان رغبت فيها فلا مزيد عليك فكتب اليه الصادق ما انت من رجالى
ولا الزمان زمانى فمال الى بنى العباس الثالث لنزار اباهاشم اوصى بالامامة الى ابن الحنفية الحسن بن على بن
محمد بن الحنفية فلما هلك الحسن اوصى بالامامة الى ابنه على بن الحسين فهلك ولم يخلف فرجعوا عنه الى الوقوف
على ابن الحنفية وهم اصحاب عبد الكريم بن عمر البزاز الرابع لا بل اوصى الى بنان بن سمعان الهندى الغالى
الخامس لا بل اوصى الى عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر بن ابى طالب فهذه الاختلافات الكثيرة
تحكمات محضة لا طائل فيها اقول ـــــ فى هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك مما رواه اصحاب
التواريخ بلا خلاف بينهم اماما قالوا ان زين العابدين بعد الحسين كان صبيا فليس كذلك لانه كان
ابن ثلث وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الطف لانه كان مريضا وكان للحسين ابن آخر اسمه
على الرضا وكان له سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية فى طريق اليمن ايضا فيه نظر لانه كان
عند وفاته بالمدينة وقال اصحابه انه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميرى فى حقه هذه الابيات
الا ان الائمة من قريش لدى التحقيق اربعة سواء على والثلثة من بنيه هم الاسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط ايمان وبر وسبط غيبته كربلاء وسبط يملأ الارض عدلا امام الجيش يقدمه اللواء
توارى لا يرى منه زمانا برضوى عنده عسل وماء ثم ان السيد الحميرى رجع عن تلك المقالة وصار
من الشيعة وقال تجعفرت باسم الله والله اكبر وايقنت ان الله يعفو ويغفر فى ابيات
وقوله ظهر اصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها ابو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق
كلها بخلاف ما رووه وهو ان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كاتبهم وامينهم واصله كان من
اصبهان ولما ظهرت دعوتهم بمرو والتمسوا اميرا بعثه بنو العباس الى خراسان وجعلوه كبير اهل
الدعوة فخرج وجرى ما جرى وبعثه ابو سلمة نايبا الى الواق وهو كان يميل الى التشيع فبعث
الى الصادق فقال له الصادق ما انت من رجالى ولا الزمان زمانى وقتله ابو مسلم لذلك وبالجملة انقطعت
الكيسانية ولم يبق منهم بعد ذلك العصر احد قال فصل فى شرح فرق الزيدية فالذى يجمعهم ان الامام
بعد الرسول عليه على بن ابى طالب بالنص الخفى ثم الحسن ثم الحسين ثم كل فاطمى مستجمع لشرايط الامامة

دعا الخلق الى نفسه شاهرا سيفه على الظلمة واختلفوا فقال بعضهم الرسول نص على على والحسن والحسين
والاخرون ان الرسول نص على الحسن والحسن على الحسين وفرقهم ثلثة الجارودية اصحاب ابى الجارود
بن زياد بن منذر العبدى زعم ان الرسول عليه نص على على بالوصف دون التسمية والناس قصروا حيث
لم يتعرفوا الوصف وانما نصبوا ابا بكر باختيارهم فعصوا والسليمانية اصحاب سليمان بن جرير زعموا
ان البيعة طريق الامامة واثبتوا امامة الشيخين بالبيعة او الاجتهاد ثم تارة يصوبون فى ذلك الاجتهاد
وتارة يخطئونه لكنهم يقولون الخطاء فيه لا يبلغ الفسق وطعنوا فى عثمان وكفروه وكفروا عايشة
وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم عليا رضه والصالحية اصحاب الحسن بن صالح بن حى الفقيه
كان يثبت امامة ابى بكر وعمر ويفضل على بن ابى طالب على ساير الصحابة الا انه توقف فى عثمان
وقال اذا سمعنا ما ورد فى حقه من الفضايل اعترفنا بايمانه ولو رأينا احداثه التى نقمت عليه وجب
الحكم بفسقه فتحيرنا فى امره وفوضناه الى الله تعالى وقول هؤلاء فى الاصول قريب من مذهب
المعتزلة اقول ـــــ شرايط الامامة عند الزيدية خمسة اولها ان يكون من اهل البطنين
اعنى من بنى الحسن او من بنى الحسين وثانيها ان يكون شجاعا عالما بالحرب وثالثها ان يكون عالما
بقدر الكفاية فى الشرع ورابعها ان يكون ورعا لئلا يتلف مال بيت المال وخامسها ان يخرج على الظلمة
شاهرا سيفه ويدعو الى الحق وكان الامام عليا بالنص الخفى ثم الحسن والحسين لقوله عليه
الحسن والحسين امامان قاما او قعدا اى خرجا او لم يخرجا ولم يكن زين العابدين اماما لانه
ما خرج وكان ابنه زيد اماما وهم ينتسبون اليه وسمى الامامية بعد روافض لانهم رفضوا زيدا
حتى قتل وهم فى الاصول معتزليون وفى الفروع حنفيون الا فى مسائل معدودة قال
فصل فى الاثنى عشرية عمدة مذهب الامامية ومدار مقالتهم فى الاستدلال على قاعدة
والجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة اللطف اما الاول ان الامامة لطف لانا نعلم بالضرورة
بعد استقراء العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبايح كان امتناعهم عنها
اكثر من العدم واللطف يجرى مجرى التمكين وازالة المفسدة ولما كانا واجبين على الحكيم
كانت الامامة ايضا واجبة وبنوا على هذا عصمة الامام قالوا لو امكان صدور القبيح عن الخلق محوج
لهم الى الامام فلو تحقق هذا فى حق الامام لافتقروا الى امام آخر ولزم التسلسل وبنوا كون الاجماع حجة على هذا

لانه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم والمعصوم لا يقول الا الحق فكان الاجماع كاشفا عن
قول المعصوم الذي هو حجة فكان الاجماع حجة فظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع دليلا لا يتوقف على العلم
بصدق الرسول وبنوا امامة علي بن ابي طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حجية الاجماع
بيانه ان العقل لما دل على ان الامام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه علي بن ابي طالب رضه
وذلك معلوم بالضرورة بعد الاستقراء من دين محمد عليه السلام فلو قلنا بان الامام غير علي كان ذلك
خرقا للاجماع وبهذا اثبتوا امامة ساير ائمتهم فاثبتوا وجود محمد بن الحسن وغيبته وامامته
قالوا لان وجود هذا الشخص وبقاءه في هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع
خلو الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال بذلك قال انه هذا فلو كان غيره لقدح ذلك في الاجماع
لا يقال اليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في الايمة فكيف ادعيتم اجماع الكل
على هذا الترتيب ولان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب لانا نجيب
عن الاول بان القايلين بغير هذا الترتيب انقرضوا فلو كان قولهم حقا لكان اهل الزمان
مع اجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطاء وانه غير جايز واما خلاف الاسماعيلية فغير
قادح لما بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وهم فساق بل كفرة لقدحهم في الشرع وقولهم بتقدم
العالم فهذا غاية تقرير مذهبهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو ان عليا واولاده لو كانوا
ايمة فلم لم يشتغلوا بالامامة وما حاربوا الظلمة لاجلها فعند هذا اقررت الشيعة قاعدة اخرى
وهي القول بجواز التقية قياسا على جواز اختفاء النبي عليه السلام في الغار فظهر ان اعتماد
في مذهبهم اما في الاستدلال فعلى وجوب الامام عقلا واما في دفع الاعتراضات فعلى القول
بالتقية فان صح كلامهم في هاتين المقدمتين فالدست لهم والا فلا واما تمسكهم بالنصوص
من القرآن والاخبار فذلك مما يشاركهم الزيدية فيه واما رواية النص الجلي فالاذكياء منهم
معترفون بانه لا يجوز ادعاء التواتر فيها حتى ان الشريف المرتضى وهو اجل الامامية قدرا واكثر
علما وفكرا ونظرا روى في كتاب الشافي عن ابي جعفر بن قبة ان الناقلين لهذا النص كانوا
قليلين والاعتراض لا نم وجوب الامام ولا نم كونه لطفا قوله الخلق لو كان لهم رئيس قاهر فالامر
كذا وكذا قلنا لو كانت القضاة والامراء كلهم معصومين لكان اللطف اتم فيلزمكم وجوب ذلك

فلما لم يجب ذلك بالاتفاق علمنا ان ذلك ما لا ان في نصب الامراء والقضاة المعصومين في كل محلة
وان حصلت المنفعة المذكورة الا ان هناك مفسدة خفية استاثر الله تعالى بعلمها اولان ذلك وان
كان لطفا محضا خاليا عن شوايب المفاسد لكن اللطف غير واجب على الله تعالى وبين فالقول
في الامام الاعظم مثله وهذه النكتة ههنا كافية والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة سلمنا وجوب
الامامة فلا نم ان الاجماع حجة قوله الاجماع يكشف عن قول المعصوم قلنا نعني بالاجماع
الاجماع الذي لا نعرف له مخالفا او الذي نعرف انه لا مخالف له والاول ممنوع لان عدم علمنا
بالمخالف لا يدل على عدمه والثاني مسلم لكن لا نم انه لا يمكننا العلم بالاجماع على هذا الوجه
فمن الذي يمكنه القطع بانه ليس في اقصى الشرق والغرب احد مخالف في هذه المسائل لا يقال
انه يمكننا ان نعلم انه لا مخالف لان العبرة بالعلماء لا بالعوام والعلماء من اهل كل عصر
معروفون مشهورون فيمكننا ان نعرف اقوالهم ولان ما ذكروه يفضي الى انسداد باب
الاجماع وانتم لا تقولون به لانا نجيب عن الاول بانا لا نم ان العلماء من اهل كل عصر
معروفون في العالم لان اهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس ولان الامام
المعصوم اجل الامة وافضلهم مع انه غير معروف في العالم ولان العلماء الذين نعرفهم في العالم
نعلم في كل واحد منهم انه ما عاش ثلثماية سنة واكثر وانه ليس من ولد الحسن العسكري بل نعلم
اباه وجده وحينئذ نقول لو صح ما ذكرتموه لكان ذلك من اقوى الدلايل على نفي امامكم
لانا نقول لو كان لكان مشهورا فيما بين الناس ولو ليس بمشهور فهو غير موجود لا يقال
انه معروف ولكنه مجهول النسب والعمر لانا نقول لو جاز خفاء ذلك لجاز ايضا خفاء قوله
ومذهبه اذ ليس تجويز احدهما بابعد من تجويز الآخر وعن الثاني انا انما نعترف بامكان الاجماع
حيث يكون العلماء قليلين يجمعهم بلد واما الآن فلا ندري فلعل في اهل العالم من يزعم
ان ابا بكر واجب العصمة او يدعي ذلك في انسان آخر واذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع
سلمنا ان الاجماع يكشف عن قول المعصوم لكن قول المعصوم متى يكون حجة مطلقا ام
عند عدم التقية الاول ممنوع بالاتفاق بيننا وبينكم والثاني مسلم لكنه لا يدل على ان القرآن

المجمع عليه حجة لاحتمال ان الامام وافق على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير سقط
التمسك بالاجماع سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بانه لو كان اماما لاظهر الطلب كما اظهره
على رضه مع معاوية وكما اظهره الحسين رضه مع يزيد حتى آل الامر لما قتله المبالاة
بالقتل ولان عبد الرحمن بن عوف لما بايع يوم الشورى عليا على كتاب الله وسنة رسوله
وسيرة الشيخين لم يرض على بالتزام سيرة الشيخين فترك الامامة لذلك مع انه كان
يمكنه ذكر ذلك اللفظ وان كان ينوى غير ظاهره فان في المعاريض لمندوحة عن الكذب فمن
لا يرضى بهذا القدر كيف يقال انه رضى بالكفر للتقية وتمام الكلام مذكور في النهاية ولنختم
هذا الكتاب بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدى انه قال ان ائمة الرافضة وضعوا مقالتين لبين
لشيعتهم لا يظفر معها احد عليهم الاول القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم
قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروه قالوا بدا لله تعالى فيه قال زرارة بن اعين
من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الامام فتلك امارات تجئ بوقتها
وما لك عما قدر الله مذهب ولولا البداء سميته غير هايب ونعت البداء نعت لمن يتقلب
ولولا البداء ما كان ثم تصرف وكان كنار دهرها تتلهب وكان كضوء مشرق بطبيعة
وبالله عن ذكر الطبائع مرغب والثانى التقية فكلما ارادوا شيئا تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطاء
او ظهر لهم بطلانه قالوا انما قلناه تقية اقول انهم لا يقولون بالبداء وانما القول بالبداء
ما كان الا في رواية رووه عن جعفر الصادق انه جعل اسمعيل القايم مقامه فظهر من اسمعيل
ما لم يرتضه منه فجعل القايم موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله في امر اسمعيل وهذه رواية
وعندهم ان الخبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا واما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على
نفسه او على اصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في امر عظيم دينى اما لو كان بغير هذا
الشرط فلا يجوزونها والمصنف اقتصر في باب الامامة على ايراد اقوال بعض
الشيعة ولم يوردوا اقوال الغلاة ولا الباطنية ولم يورد اقوال الخوارج ولا
اقوال اهل السنة والجماعة ولما التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط

فلنقطع

فلنقطع الكلام حامدين لله ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام
ومستغفرين عما جرى على قلمنا مما لا يرضى الله تعالى به والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب م

تمت تمام شد کار من نظام شد

لما انتهى متن المحصل في قوله فصل في شرح فرق الكيسانية مرتبا
لم اكتبه في الكتاب وقد نقلت لك التلخيص في هذا الموضع الى آخره عشر
بمتن المحصل فاكتبه مرتبا

فصل في شرح فرق الكيسانية هم اصحاب
كيسان مولى امير المؤمنين علي رضي الله عنه اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم
وانه لقد علم الشاويل والاسرار الى الغير امور ... في هذه الروايات
نفادت كثير يعلم ذلك ما رواه اصحاب التواريخ بلا خلاف بينهم انهم قالوا امام
ان زين العابدين بعد الحسين كان صبيا فلبس كذلك لانه كان ابن ثلاث
وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الطف لانه كان مريضا وكان للحسين
ابن اخر اسمه علي ايضا وكان له سبع سنين قبل ذلك اليوم وهو شأن ابن الحنفية
في طريق اليمن ايضا فيه نظر لانه كان في وفاته بالمدينة وقال الصحيح عندهم
انه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميري في هذه الابيات

ألا ان الائمة من قريش ... لدى الحق اربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه ... هم الاسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط ايمان وبر ... وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا الاصح عدلا ... امام الجيش تقدمه اللواء
توارى لا يرى عنه زمانا ... برضوى عنده عسل وماء

ثم ان السيد
الحميري رجع عن ذلك الى ان وصار من الشيعة وقال
تجعفرت باسم الله والله اكبر ... وايقنت ان الله يعفو ويغفر
في ابيات وقوله ظهر اصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها
ابو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق كلها خلاف ما رووه وهو
ان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وان كاتبهم وامينهم واصله كان من اصبهان
ولما ظهرت دعوتهم بعمرو التمسوا اميرا بعثه بنو العباس الى خراسان
وجعلوه كبير اهل الدعوة وخرج وجبى ما جبى وبعثه ابو سلمة
نايبا له الى العراق وهو كان يميل الى التشيع فبعث الى الصادق

منا قال له الصادق ما انت من رجالي ولا الزمان زماني وقتله ابو مسلم بالآخرة
وما بحمد الله انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم في هذه الاعصار احد

فصل في شرح مذهب الزيدية قال الذي يجمعهم ان الامام بعد الرسول
عليه السلام علي بن ابي طالب بالنص الخفي ثم للحسن ثم للحسين [illegible]
شرائط الامامة عند الزيدية خمس اولها ان يكون من اهل السبطين
اعني من نسل الحسن او بني الحسين وثانيها ان يكون سخيا شجاعا كيلا يهرب في
الحرب وثالثها ان يكون عالما ليفتي الناس في الشرع ورابعها ان
يكون ورعا كيلا يتلف مال بيت المال وخامسها ان يخرج على
الظلمة شاهرا سيفه ويدعو الى الحق وان الامام علي بالنص الخفي
ثم الحسن والحسين لقوله عليه السلام الحسن والحسين امامان قاما او قعدا
اي خرجا او لم يخرجا ولكن زين العابدين ما كان اماما لانه ما خرج
وكان ابنه زيد اماما وهم ينتسبون اليه وسمي الامامية بعده روافض
لانهم رفضوا زيدا حتى قتل وهم في الاصول معتزليون وفي الفروع
حنفيون الا في مسائل معدودة قليلة

فصل
في الاشارة الى عقيدة مذهب الامامية [illegible] انهم
لا يقولون بالبداء وانما القول بالبداء فان في رواية روي عن جعفر الصادق
انه جعل اسمعيل القائم مقامه بعده فظهر من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل
القائم مقامه موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله في امر اسمعيل وهذه
رواية وعندهم ان خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا واما التقية فانهم
لا يجوزونها الا لمن خاف على نفسه او على اصحابه فيظهر ما لا يعتقد بنفسه
[illegible] اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونه والمصنف
اقتصر في باب الامامة على ايراد اقوال بعض الشيعة ولم يورد اقوال الغلاة ولا
الباطنية ولم يورد اقوال الخوارج ولا اقوال اهل السنة ولكن [illegible]
كلامه في هذا الكتاب فلينقطع الكلام حامدا لله ومصليا على نبيه وآله عليهم
السلام [illegible] على قلمنا ما لا يرضى الله تعالى به والله اعلم بالصواب

سؤال موسى لحضرة حق تعالى

روى عبد الله بن احمد بن حنبل رحمة الله عليه عن عبد الرزاق
عن معمر عن الزهري عن وهب بن منبه عن النبي عليه السلام
انه قال سأل موسى عليه السلام جل جلاله ان يعرف منذ كم خلق
الدنيا فاوحى الله تعالى اليه يا موسى تسألني عن غوامض علمي فقال الهي
احببت ان اعلم ذلك ثم تكلم موسى عليه السلام ثانية حياء من الله تعالى
فاوحى الله اليه مكرمة خلقت الدنيا وكانت خرابا خمسين الف عام
ثم بدأت في عمارتها فعمرتها خمسين الف عام ثم خلقت فيها على
مثال البقر يأكلون الرزق ويعبدون غيري خمسين الف سنة
ثم افنيتهم كلهم في ساعة واحدة ثم خربت الدنيا خمسين الف سنة
ثم بدأت في عمارتها فكانت عامرة خمسين الف عام ثم خلقت فيها
بحرا عجاجا فبقي البحر خمسين الف سنة لا شيء في الدنيا يشرب منها ثم
خلقت دابة وسلطتها على البحر فشربته في نفس واحد ثم
خلقت خلقا اصغر من الزنبور واكبر من البق فسلطت
ذلك الخلق على الدابة فلدغها

وامالها وامتد ذلك الخلق ايضا في ساعة واحدة فكنت جميعا حمد الله
مسبحين وكانت الدنيا خرابا ثم بدأت في عمارتها فعمرتها حم ال
ثم خلقت فيها اجام القصب وخلقت السلاحف وسلط
على القصب حتى اكلته كله ولم يبق منه شيء ثم امتهم كلهم في ساعة
واحدة ثم خربت الدنيا وتركتها خرابا خمسين الف عام ثم بدأت
في عمارتها سبعين الف عام وخلقت فيها خمسين الف مدينة من
الفضة البيضاء وخلقت في كل مدينة الف الف قصر من
الذهب الاحمر وملأت المدن خردلا اعناه الهواء الذي من
الشهد واحلى من العسل ثم خلقت طيرا واحدا وجعلته
في كل سنة حبة من خردل حتى فني الكل ثم خربت الدنيا فمكثت خرا
سبعين الف سنة ثم بدأت في عمارتها فعمرتها ثم خلقت الجن
والملائكة ثم اباك آدم عليه السلام وعلى سائر الانبياء
والمرسلين وعلى الملائكة
المقربين وعلى المومنين
اجمعين